غلام یحیا
علم کلام ضعیف

کتاب علم کلام از ... [illegible]

۱۸۱۰۵
۲۰۹۲۷۰

[illegible] ... تحریر یافته

... مولانا محمد حسین ... بدست ... غیر مطبوع ۱۳۷۱

کتاب علم کلام از ... احمد ... عفی عنه

۱۸۱۰۵
۲۰۹۲۷۰

۱۲۷۰

تحریر یافته

مولانا محمد حسین

بدست یمین

۱۲۷۰

اعلم ان ههنا اعتراضات لا بد من بيانها مع اجوبتها الاول انه لا يصدق هذا التعريف على شيء من افراد العلم الحصولي كالعلم على زيد مثلا فانه علم حصولي حادث مع انه لا يصدق عليه انه علم تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف اذ ليس له فرد اصلا والثاني ان هذا التعريف دوري لانه اخذ فيه فرده بقوله تحقق كل فرد منه اي من العلم الحصولي والعلم بفرده تبه الشيء موقوف على معرفة الشيء فلو توقف معرفة الشيء على معرفة فرده لزم الدور والثالث ان التعريف بالقياس الى المفهوم كما ان التقسيم بالقياس الى الافراد لما قالوا ان التعريف يقصد به حال المفهوم بخلاف التقسيم فايراد الفرد فيه ليس بصحيح اجيب عن الاول بان هذا ليس تعريف للعلم الحصولي بل حكما من احكامه ولو سلم فالضمير في قوله منه راجع الى مطلق العلم المذكور ضمنا في الحاس ولا شك ان العلم على زيد مثلا يصدق عليه انه علم تحقق كل فرد من مطلقه بعد تحقق موصوفه وفيه انه ان اريد بمطلق العلم العلم الحصولي الحادث المعرف يلزم تعريف الشيء بنفسه وان اريد اعم منه فكذبه ما فهم من ان كل فرد الا ان يريد الاعم ويعتبر صدق هذا المفهوم عليه باعتبار ان خص وفيه ما فيه لان مثل هذا التكليف لا يناسب مقام التعريف وعن الثاني بان الضمير راجع الى مطلق العلم لا الى العلم الحصولي الحادث فمعرفة الحصولي الحادث موقوف على العلم بفرد مطلق العلم والعلم بفرد مطلق العلم موقوف على معرفة مطلق العلم لا يتوقف على معرفة الحصولي الحادث وفيه بعض ما مر فافهم ويمكن ان يجاب بان المأخوذ في التعريف فرد العلم الحصولي الحادث وجاز ان يتوقف معرفته على فرده بوجه ويجوز ان يتوقف فرده على معرفته بوجه آخر غير ذلك الوجه معرفته بذلك الوجه موقوف على معرفة فرده او يقال ان التعريف لفظي والدور في التعريف اللفظي غير ممنوع كما قال القاضي المبارك في حاشيته على شرح التهذيب فافهم وعن الثالث بان لحاظ الافراد ههنا على سبيل الاجمال والمقصود مفهوم المعرف فالافراد محوظة تبعا بخلاف التقسيم فان المقصود فيه حال الافراد اصالة والاصل ان اعتبار الافراد في التعريف لاجل توضيح المفهوم ههنا والمقصود في التقسيم حال الافراد من حيث انها افراد له لان كل تقسيم راجع بالحقيقة الى ان المقسم بعضه كذا وبعضه كذا وقد يجاب بغير ذلك بعض ما مر لكن يرد عليه ما ذكرنا فافهم ١٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد وما به وعليه وله ومنه منه منته علينا والصلوة وما به وعليه وله ومنه منه رحمته علينا وعلى ... الشافعين لنا قوله تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف اي بعدية زمانية وهي التي يمتنع اجتماع البعد مع القبل تحققها في اجزاء الزمان بنفس ذواتها وفي الزمانيات بواسطتها كما تقرر في موضعه فالمعنى ان العلم المتجدد الذي ينبئ عن التجدد والحدوث هو العلم الكلي الذي لا يجامع فرد منه مع موصوفه وعالمه تحققه وحدوثا بل تحقق موصوفه ولا تحقق التعدد زمانه ذلك الفرد وان هو الا العلم الحصولي الحادث اذ القديم لقدمه يجامع كل شيء والحضوري فاقد للسلب الكلي ولا يصح ان يراد البعدية وهي التي يمتنع بها وجود البعد بدون القبل كما يلوح من الاشارات اذ هذا المعنى كما يوجد في الحصولي الحادث يوجد في الحصولي القديم ضرورة امتناع وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه فيبقى المقسم هو الحصولي على الاطلاق وهو خلاف ... ويقتضي كلامه بعيد هذا قوله ويمكن انفكاك ... كما تنبه ... ايضا ... وما قال في بعض تعليقاته من ان كلام المصنف هذا يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص ... علة تخصيص المقسم بالحصولي الحادث ولا يمكن المعارضة بان الصفة وهي قوله الذي لا يكفي اه مع كونها معرفة تصرح عاما مطلقا من موصوفها وهو يدل على المساوات بينهما اذا كانا معرفتين اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلي من جانب الصفة على طريق عموم المجاز وهو متحقق ... بخلاف ... دافر المتجدد بالحادث اذ بصير الصفة ح عام من وجه ...

كذا افاده الاستاد مد ظله ولا يبعد كل البعد ان يقال ان

معنى قوله الذي لا يكفي اه الذي قد يمكن فيه الحضور لكن لا يكفي

الحضور والحصولي القديم لا يتصور فيها الحضور عند الدرك لبراءة

المعقول عنها واما الحضور عند المدرك ... فلا يسلم عموم

وكذا بان الثابت بدليل المص انما هو تخصيص بالحصولي واما بالحادث

ايضا فكلا لانا نقول حاصل كلام المص ان المص يجب ان يكون

هو الحصولي الحادث والا لم يصح الانحصار فيهما لان التصور هو حصول

صورة الشيء في العقل والتصديق لا بد له منه والحضوري وكذا الحصولي

القديم ليسا على هذا الدبدان اما الاول فلانتفاء الحصول فيه واما الثاني

فلان المتبادر المتعارف من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق

بالابدان كيف والجمهور اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق

قوله

بالحصولي

بالحصولي الحادث ولذا شنع المحشي بمخالفته على المحقق الدواني

في بعض تعليقاته وتمر فوائدهما بحصول الصورة في العقل فقط او مع

الحكم فلو لم يتبادر ولم يتعارف لم يكن نعرفهم ما العالصدقيم

على الحصولي القديم ايضا والمص ايضا منهم حيث لم يوجد في كلامه

في اي موضع ما يؤدي الى المخالفة حتى يحمل كلامه ههنا على خلافه

وانما اكتفى الدبدان على الاول احالة على المقايسة واعتماد

على الفطرة الوقادة فافهم فانه من خواص هذا التعليق قوله

وهو ليس الا الحصولي الحضار الشيء في الاعم لا ينافي الحضار

في الاخص والفايدة اتحاد نظم الشرح والمتن قوله والعلم الحضوري

اي ذاته العلم المتعلق بالصورة العلمية وان كان تحقق بعد تحقق

الموصوف لكن ليس امر كلي له افراد بل هو جزئيات متعددة

واما العلم المتعلق بهذا المفهوم الكلي فهو علم حصولي فلا يرد النقض
ايضا وما قيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي وليس للعلم الصورة
العلمية فردا نوعيا وانما له افراد شخصية او ان المراد بالبعدية
المذكورة والبعدية بكون مقتضى نفس ماهية ذلك الفرد والبعدية
في الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصوليا ليس بعديا ما للاول
فلا يقتضيه على ان المتعلق بالصورة العلمية امر كلي وليس كذلك
كما مر انفا واما الثاني فلاتحاد حقيقة العلم والمعلوم في الحضور
فكما لا مدخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة
لا مدخل له فيه في علمها الحضوري فليتامل قوله في الى غير متعلق
التحقيق انه لا يلزم على تفسير المحشي او مصداق المتجدد هو
الحادث لا احدهما فقط فليس التخصيص الا تخصيص العلم بالمتجدد

قوله فيها واوصافها مساوية لها اي صادقة معها صدقا كليا
اما من جانب الصفة فقط او من الجانبين زعما منه انهم قالوا ان
العلم طرق وافراده كثيرة افراده وقلته من الغموض شرائطه
وهو اعرف والاخص بخلافه والصفات الموضحة لا بد لها من ان
لا يكون ادون من موصوفها في التعريف فتدبر قوله فيه
اشارة اه حيث لم يقل ولا يكون فيها الحضور مع كونه اخصر ففيه
اشارة الى وجه اختيار هذه العبارة على تلك فافهم قوله في الحاشية
فالمراد بالحضور اذ لو كان المراد به الحضور عند المدرك مع كونه
عدم لا عما هو المتبادر وهو المطلق لم يتم تمثيل المنفي كما هو الظاهر
بعلم الواجب وارادة الحضور عند المدرك يوجب خلاف ما هو
الواقع فلا بد من التغير الى المطلق ولا يجب تحققه تحقق جميع

اعلم ان صاحب الاشراق قايل بوجود عالم المثال واستدل عليه بانا ندرك الصور الخيالية الكبيرة كجبل
الذهب مثلا وهي ليست بمعدومة صرفة والا لما كانت معلومة وليست بموجودة في الخارج والا لكانت
مرئية لكل واحد وليست في الاذهان والحواس لامتناع انطباق الكبير على الصغير ولا في المجردات لان تلك الصور
صور جسمانية لا عقلية مجردة فظهر انها موجودة في العالم الآخر المتوسط بين التجرد والتعلق المادي وهو الذي
يسمى بعالم المثال فهو شبيه بالجوهر الجسماني في كونه محسوسا مقداريا وبالجوهر العقلي في كونه نورانيا واذا
تفطنت بهذا فاعلم ان اعترض بعض المحققين بانا لا نسلم كون حضور المبصرات عند النفس بواسطة الحواس
كافيا للانكشاف فان هذا الحضور ليس الا الحضور الخارجي فلو كان كافيا لتبدل العلم بانتفائه مع انا نعلم قطعا ان علمنا
لا يتغير بانتفاء الحضور الخارجي بل يكون الانكشاف باقيا كما كان فنعلم ان هذا غير كاف بل يحتاج الى شيء آخر
وهو ليس الا الحصول فلو قيل بحضور آخر سوى الحضور الخارجي فنقول لا نم سواه ادعيتم فعليكم الدليل والبيان
الواضح الكاشف انتهى ساقط لان الحضور الخارجي وان كان يتغير ويزول لكنه يجوز ان يحصل للمبصر وجود في عالم
المثال كما هو مذهب صاحب الاشراق والاقدمين من الحكماء كافلاطون وغيرهما واقام عليه البرهان وبينه بالبيان
الواضح وقد سمعت منا بهذا فيه لا يتغير علم المبصرات بانتفاء الحضور الخارجي فوجودها في ذلك العالم ثم لا يبعد
ان يقال هذا الجواب مبني على وجود عالم المثال واما ذلك الاعتراض فبناؤه على راي حزب انكروا وجوده
كارسطو واتباعه من المشائين ومنهم السيد الهروي كما يدل عليه قول المعترض فلو قيل بحضور آخر سوى الحضور
الخارجي اه يعني لو قيل في جواب هذا الاعتراض ان عدم تغير العلم وقت انتفاء الوجود الخارجي بحضور آخر
كعالم المثال فنقول في دفعه لا نعلم سواه اي وجوده غير ثابت عندنا فذلك الجواب لا يسقط الاعتراض
لاختلاف المبنى كما عرفت هذا اثر ابع قوله اي ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اه اعلم
اولا انه لما كان الظاهر مما جرت به عادة القوم من تصدير الكتب الميزانية بالمقدمة المذكورة فيها تعريف العلم
وتقسيمه الى التصور والتصديق والبديهي والنظري لبيان الاحتياج الى المنطق العاصم عن الخطاء في الفكر الذي
يقع في الاكتساب النظري من البديهي للعقلاء الطالبين للصواب ان مورد القسمة في فواتح كتب المنطق
ليس الا العلم المتصف بالبداهة والنظرية لتحصيل ما هو الغرض من التقسيم اعني بيان الاحتياج الى المنطق
بكلا الجزئين فحمل المحشي قول السيد الهروي العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل
في الاكتسابات التصورية والتصديقية على ان معناه ان مورد القسمة هو العلم الذي له دخل في الكسب البتة
ومتصف بهما ثم استدل على ان هذا العلم هو الحصول الحادث كما ستعلم عن قريب وثانيا ان قول السيد المحشي وبديهيا

الافراد قوله فيها والاولى منه انه خفي نحو ان العلم بالاشياء الغائبة
كالصورة العلمية وغيرها يكون بحصول صورة بل المراد بالغائب
عن المدرك مطلقا وارادة الغائب من كليهما معا يستلزم مفهوم
المخالفة فان السكوت في معرض البيان بيان كما تقرر في موضعه
قوله فان الابصار اي العلم الحاصل لها عند الابصار علم حصولي لا حضوري
والا لزم كون الآلات الجسمانية مدركة اذ لا بد في الحضوري
من الحضور عند المدرك وفي الابصار ليس الحضور الا عند الآلات
مع ان الادراك ليس الا من شان الجوهر المجرد كما ياتي والآلات
مادية وفيه انه لم لا يجوز ان يكون المدرك عند الابصار حاضرا عنده
ايضا لكن بوسطة الآلات كما يستفاد من ظاهر كلام صاحب
الاشراق ولعل هذا القدر من الحضور يكفي للانكشاف فالنفي حق

بالنفي قوله في هذا المقام اي مقام الاستدلال على تحصيل المورد

بالعلم المجرد قوله ينبغي ان يكون المقسم كاسبا ومكتسبا وبديهيا

ونظريا اولا وبالذات والعلم بالمعنى الاعم وان كان كاسبا لكن

الا بالذات بل بواسطة الاخص فلا يستحسن جعله مورد القسمة في

اثبات اثبات الاحتياج الى المنطق فافهم قوله وما هو العلم الحصولي

لان البديهية والنظارة من شان الحصولي الحادث دون غيره

اذ من المعلوم تحقق التقابل بالمعنى المصطلح المتعارف بين البديهة

والنظارة وانتفاء التضائف والايجاب والسلب اما الاول فظاهر

واما الثاني فلعدم جواز ارتفاعهما معا من شيء لما نص عليه شارح

حكمة العين حيث قال قد يكون احدهما اي الايجاب والسلب كاذبا

فقط لاستحالة اجتماعهما على الصدق والكذب معا انتهى والبديهة

ونظر با تفسير لقوله كاسبا ومكتسبا وليس بمعنى آخر لقول السيد الزاهد دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية

قوله اثبات الاحتياج الى المنطق وذلك بان يقال انا نعلم بالضرورة ان بعض كل من التصور والتصديق

بديهي والبعض الآخر منه نظري بالنسبة الى البديهي ومفتقر الى الفكر والنظر وليس كل فكر صوابا والا لم يقع الخطاء

من العقلاء فاذاً لابد من قانون يبين فيه طرق الاكتسابات الصحيحة والفاسدة وذلك القانون هو المنطق قوله

بالمعنى المصطلح المتعارف وهو كون الشيئين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد ثم اذا

تحقق التقابل بهذا المعنى بين البديهية والنظرية فلا يرد انه يجوز ان يكون التقابل بالمعنى اللغوي اي مطلق المنافات

كما في الوجوب والامكان والامتناع ولا يكون التقابل بالمعنى الاصطلاحي حتى يجب تحقق احد من الاقسام الاربعة له

التقابل في نحو كون الحضوري والقديم بديهيين كما لا يخفى قوله التضائف وهو عبارة عن ان يكون تعقل كل من

المتضائفين بالنسبة الى الآخر ثم الكائن التضائف بين الشيئين كالابوة والبنوة فالمتضائفان حقيقيان

وان كان بين المشتقين كالاب والابن فمشهوريان قوله والايجاب والسلب كالفرسية واللافرسية واللاو

ثم اعلم ان هذا التقابل انما يكون في العقل لا في الوجود العيني قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب

والسلب ان لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس

وزيد ليس بفرس فان الطلاق بهذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال والتحقيق ان من

التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره

ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجود في نفسه او لا وجود في غيره ١٢ اثر العلماء ١٢

والنظارة لنا على هذه المشابهة ضرورة ارتفاعهما من العلم على تقدير
كونهما صفة للمعلوم ومن المعلوم على تقدير كونهما صفتين للعلم فتعين
التضاد على تقدير وجودهما والعدم والملكة على تقدير عدمية احدهما
وهي البديهية ومن شرط الاول امكان التوارد من الجانبين على محل
محل الاخر ومن شرط الثاني من جانب الوجودي فقط وفي الحضوري
والقديم لا يتصور ذلك لان المرتب على النظر الذي هو مجموع
الانتقالين لا يكون الا الحصولي الحادث
به الفكر فاتصافهما بالبديهية غير متصور لاستلزام انتفاء
اللازم انتفاء الملزوم ويتجه عليه ان شرطية التوارد من الجانبين
ومن جانب على المحل لخصوصه ممنوع واما على المطلق اي على شخص او
نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا فمسلم ويتصور هناك كيف لم

لا يجوز

قوله

لا يجوز ان يكون مطلق العلم جنسا للحصولي والقديم وعدليهما
ولا ريب في اتصافه بالتجدد والقبول لعرضيته لا يخلو عن مناقشة
المنع بالمنع على ان تعدمه على النظر محتمل بناء على ان نفيره
لعدم امكان حصوله بدون النظر وعدمه لعدمه وفيه ما فيه فتامل
فانه من خواص هذا التعليق قوله يطلق على معنيين اي في شائع
الاستعمال والا فقد يطلق على انتقاش النفس وتاثرها بالصورة
كما ذهب اليه من يقول ان العلم من مقولة الانفعال قوله
قال العلامة شارح منهج الخلاف اتفاقهم على ان ما هو العلم حقيقة
مورد القسمة ثم اختلافهم في تعين مصداقه فمال الجمهور الى المعنى
الاول ومال بعض الافاضل الى الثاني والعلامة جمع بينهما كما جمع العلامة
القوشجي بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها

قوله ولا يمكن المعارضة بان لفظة كان تخوف ان التجدد معدول عن معناه المتبادر اعني الحادث فنى تقدير اراده
البعدية الزمانية التي هي مظروفة حركية للتجدد ولزم الاستدراك لفظة كان فانه انما يجاد ايرادها في موضع
يكون مفروعا عن المتبادر وذلك لان المساق الى الفهم من المتجدد هو الحادث مطلقا لا ما هو المراد اه فبنى
الحادث الذي تحقق كلفرد منه بعد تحقق الموصوف فكان المتجدد مصروفا عن معناه المتبادر ولهذا
اورد لفظ كان فالاستدراك غير لازم ولان المص اوردا الموصوف والصفة اي العلم المتجدد معرفين
باللام وحمل المعلوم التعريف غير مقصود فاشار السيد الى بان المص وان اوردهما باللام للتحسين
لكن التعريف ليس بمراد ولذا فسرهما بعلم تحقق كلفرد منه بنكارة الموصوف والصفة والظاهر لا يعارض
بان المقسم على ذلك التقدير يكون حصولها حادثا فيلزم ح ان لا يكون المبادي العالية متصورة لنفوذ
ولا مصدقة لقضية فلا يجوز كونها مدبرات للعالم فان تدبير العالم وتهيؤ الاسباب بدون تصور الاشياء ومن
غير التصديق بان هذا ضار وذلك نافع غير معقول وقد يقال ان الفعل الاختياري مسبوق بتصوره والتصديق
بغايته فللمبادي العالية تصورات وتصديقات سابقة على افعالهم الاختيارية اذ المبادي العالية
بما لها نحو آخر من العلم يقوم مقام التصور والتصديق في تدبير المصالح وتهيؤ الاسباب وفي كون افعالهم الا
مسبوقة منه وليس هذا احداث بدعة في شريعة الحكمة كما زعمه الفاضل اللكنوي بل فيه ابقاء واستحفاظ
لما عليه الجمهور من ان العلم القديم لا يكون تصورا ولا تصديقا ومن ههنا يتفرح جواب ما قيل من ان علوم
النفس الفلكية بالاشياء الدائمية الكلية مما لا ريب في كونها تصورات او تصديقات مع قدمها
فانهم يثبتون لها تصورات كلية وجزئية قوله التصديق الكلي في جانب ... التصديق الكلي
كما هو المعنى الحقيقي للمساواة لا ساعة يكثر في محاورات العرب كزيد العالم ونظائره فان توهم
ان كون الاوصاف موضحة للمعارف يقتضي المساواة اذ التوضيح عبارة عن كشف الشيء وهو لا يتاتى
بدون المساواة ازيح بان التوضيح ليس هو الكشف بل رفع الاحتمال في المعارف وهو غير مقتضي للمساواة بل يجوز
حصوله بالاعم ثم توضيح المقام وتنقيح المرام ... ان ... لاعلام ان النحاة واهل العربية يقولون ان الموصوف
المعرفة يجب ان يكون اخص من الصفة او مساويا لها وعم السيد المحشي ان المراد هو المساواة الاصطلاحية
بحسب المفهوم ولم ... مرادهم المساواة في التعريف واما وجوب التساوي في مفهومي الصفة والموصوف
فمما لا ريب في بطلانه اذ الموصوف ... الصفة قد يكونان متساويان كقولنا الجسم الممتد في الجهات الثلث
... وقد يكون بينهما عموم وخصوص مطلق كقولنا الانسان الحيوان الناطق فالحيوان اعم من الناطق

فكان العلم عنده مشتركا لفظيا بينهما وفيه ما فيه قوله في الحاشية
علم الاول اعلم ان المراد بالاول تحقيقا ورتبة وبالثاني خلافه
والى هذا اشار بقوله ان يظن قوم ان ما به الانكشاف فيما عدا الحضوري
هو الحصول فهو العلم حقيقة وعليه بنوا كون العلم من مقولة الاضافة
كما ظن آخرون بل هو الانتقاش ومن مقولة الانفعال والضرورة
تشهد بان ما هذا شانه هو الصورة الحاصلة ومن مقولة
الكيف بل يمكن ان يستدل عليه بان يقال ان الاضافة والانفعال
لا يوصف بالمطابقة ولا شيء مما لا يوصف بالمطابقة بعلم فلا شيء
من الاضافة والانفعال بعلم وينعكس بالعكس المستوي الى
قولنا لا شيء من العلم باضافة وانفعال فينبغي ان لا يطلق
عليه الحصولي الا بالمعنى المصدري دون ما به الانكشاف وهذا كما

وقولنا خلق الله العليم فالموصوف احص من الصفة وقد يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كقولنا الخفاش هو الطاير الولاد
لا من البيض فبين الطاير والولود عموم وخصوص من وجه وكذاك شاهد على ان المراد هو الاخصية والمساوات
في التعريف دون الصدق المصطلح للمراسين كما ظنه زاهد المحققين كلام شارح الرضي في مقام شرح قول ابن
حاجب والموصوف اخص او مساوي ينبغي ولا ان يعرف انه ليس مرادهم بهذا انه ينبغي ان يكون ما يطلق عليه لفظ
الموصوف من الافراد اقل مما يطلق عليه لفظ الصفة او مساويا له فان هذا لا يطرد في المعارف ولا في النكرات
اما في المعارف فانك تقول جاء بي الرجل العاقل ولقيت الشيء العجيب واما في النكرات فانك تقول
رايت شيئا ابيض وهذه ذات قديمة بل مرادهم ان المعارف الخمس المقررة هي الاعلام والمبهمات وذو اللام
والمضاف الى احدها لا يوصف بايهما وصف منها بما يليه وصف منها بما يليه الوصف به منها الا ان يكون الموصوف
اخص اي اعرف من صفته او مثلها في التعريف فقولك الرجل العاقل الثاني فيه والكان اخص من الاول
من جهة مدلول اللفظ الا انهما من جهة التعريف الطاري على مدلوليهما لو صفين متساويان وفي قولك هذا الرجل
لفظ هذا اعم من الرجل من حيث انه يصح ان يشار به بوضع اصله الى اي شيء اريد كان لكن التعريف الاشاري
اقوى من تعريف ذي اللام كما يجي فعلى هذا الخبص قولهم الموصوف اخص او مساو بالمعرفة انتهى فالتنبيه ان ما ذكره
السيد الزاهد في الحاشية المنهية من انه تقرر في موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح وان وصافتها مساوية
لها عجيب جدا كيف وكم يا هو المتقرر عند النحاة ولهذا قال بعض المحققين منا ان هذا اشتباه في الحواشي
والتبس من كلام السيد المحشي واما التوجيه بان الموصوف المعرفة من حيث انه معرفة مستعمل في شيء معين
وكذا الصفة من حيث انها معرفة مستعملة في ذلك الشيء المعين فهما متساويان مصداقا وان لم يتساويا مفهوما
فلا يجدي نفعا اذ المساوات بهذا المعنى تتعقل على تقدير المتحد بالحادث ايضا كما لا يخفى ١٢ ترابعلى ١٢ قوله على انه
وجه لاجتماع الموصوف والصفة في الحصولي الحادث كعلمنا بغير ذواتنا وتفارقهما في الحصولي القديم كعلم المجردات
بغير ذواتها وصفاتها وفي الحضوري الحادث كعلمنا بذواتنا وصفاتنا ومن ههنا ظهر تحقق القضايا الثلاثة التي
يرجع اليها العموم من وجه من موجبة جزئية اعني قولنا بعض الحادث حصولي وسالبتين جزئيتين اعني قولنا بعض
الحادث ليس حصوليا وبعض الحصولي ليس بحادث قوله ولا يبعد كل البعد توجيه آخر لتحصيل المساوات بين
الموصوف والصفة وفيه رمز الى انه لا يخلو عن نوع من البعد ونوع من الخلل وجوابه كما لا يتصور الحضور عند المكسة
في الحصولي القديم كذلك لا يتصور في الحصولي الحادث ايضا كما اذا تعلق العلم بالكليات والجزئيات المجردة فيخلع
ذلك التوجيه كخروج العلم المتعلق بهما عن قول المص الذي لا يكفي فيه مجرد حضوره لاختصاصه بالجزئيات المادية
المحسوسة التي يكون فيها الحضور عند المكسة ولا يمكن ان يقال المراد امكان الحضور عند المكسة ولو بالنظر الى
بعض الافراد وهذا الامكان لا شك في تحققه في الحصولي الحادث دون الحصولي الحادث دون الحصولي القديم
وذلك لتحقق هذا المعنى في مطلق الحصولي بل في مطلق العلم ايضا فان ما هو فرد للحصولي الحادث فرد لمطلق
الحصولي بل لمطلق العلم غاية الامر ان فردية بالنسبة الى الحادث بالذات وبالنسبة الى المطلق بالعرض
ومن البين ان هذه التفرقة لا تنفع في اثبات امكان الحضور عند المكسة الى شيء دون شيء كما لا يخفى

بالحصول

فرد على تقدير كونهما صفة للمعلوم اعلم انه اختلف في ان البداهة والنظارة صفتان حقيقة وبالذات للمعلوم او للعلم فمنهم
من رجح الاول بان ما يترتب على النظر والتحصيل في الذهن اولا وبالذات هو نفس الشيء من حيث هو اي المعلوم وما يترتب عليه
ثانيا وبالعرض هو الحاصل في الذهن والقائم به اعني العلم ومنهم من اختار الثاني بان ما يحصل من الكسب هو العلم فلا بد من ان يكون
الكسب متعلقا به اولا وبالذات لان العلم لا يتحقق الا بحصول الصورة في الذهن فهذا الحصول اما بالنظر او بغيره فالاول هو النظرية
والثاني هو البديهية والصورة الحاصلة بالنظر مغايرة بالذات للصورة الحاصلة بغير النظر وتلك الصورة الحاصلة بالنظر
تسمى علما نظريا والحاصلة بغيره تسمى علما بديهيا ثم التحقيق في هذا المقام ما افاده احسن المحققين بعد تمهيد ان وجود
الطبايع النوعية مقدم على وجودات الاشخاص وترتبها على العلة السابقة على ترتب الاشخاص عليها ولا شك ان
الترتب نسبة وتغاير النسبة لتغاير المنتسبين فترتب وجود الطبايع على العلة متغاير بالذات لترتب وجود الاشخاص
عليها من ان المكتسب هو الطبايع الكلية والكاسب علة للوجود الذهني للمكتسب فالطبايع الكلية التي هي مرتبة المعلوم
اذا قيست الى علتها يكون اسبق بالترتب بالنظر الى علتها من الطبايع الجزئية القائمة بالذهن التي هي مرتبة العلم فلا يكون الا شيء
واسطة في العروض للمسبوق فان الوصف لا يتعدد في هذه المواسطة وههنا تعدد وصف الترتب كما عرفت في التمهيد بل انما هو
الواسطة في الثبوت فاستبان ان الحق هو كون البداهة والنظارة صفتين للعلم والمعلوم كليهما بالذات بالمعنى
نفي الواسطة في العروض وللمعلوم فقط بمعنى نفي الواسطة مطلقا فان توقفه وترتبه على العلة بالنظر الى ذاته
وللعلم بعد توقف مرتبة وجود الطبيعة التي هي مرتبة وجود المعلوم بعدية بالذات فالواسطة في الثبوت متحققة
قطعا فافهم تم كلامه مع حذف بعض عباراته قوله وجوديتهما فالنظرية عبارة عن الحصول بالنظر والبداهة
عن الحصول باحد طرق الخمسة المشهورة قوله وهي البداهة فهي عبارة عن عدم توقفها على النظر قوله لان المرتب
ولان الحصول بالنظرية في الحصولي القديم يقتضي الحدوث الزماني فانه من لوازمه وتحقق الملزوم يستلزم تحقق
اللازم وذلك الحدوث مناف للقديم اذ صلاحيته للحدوث بط قطعا فان القديم لو كان واجبا فاباؤه ظاهر
وان كان ممكنا فلا بد له من الانتهاء الى العلة القديمة ومن المعلوم انه لا يتصور مع قدم العلة التامة كون المعلول
حادثا زمانيا وفي الحضوري يقتضي اما تحقق الانكشاف قبل النظر او عدم كفاية الحضور للانكشاف وذلك لان
الحضور فيه متحقق بوجوده في نفسه وسواء تحقق النظر او لا فهو ان كان كافيا للانكشاف فاللازم هو الامر الاول
وهذا كما ترى وان لم يكن كافيا فاللازم الثاني مع لا يكفي حضوريا وهو ايضا باطل ١٢ ترابعلى ١٢ قوله بخصوصه ثم هذا المنع
مدفوع بما افاده الشيخ في الشفاء من ان التقابل العدم والملكة قد يشترط فيه توارد الملكة على موضوع العدم بخصوصه
وقد يشترط توارده على المحل المطلق اي على شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا وقال الشيخ المقتول ان
المعنيان مشهوريان بينهم فالقول بان المعنى الاول مم والثاني مسلم تخصيص بلا مخصص قوله ثم الحق ان هذين

المعنيين ليسا بمتحققين في هذا المقام كما ستكشف عنك غطاءه فالاشكال غير متوجه كما لا يخفى قوله او جنسه قريبا كالعاقل
والتقرب بالعمى فان نوعهما غير صالح للاتصاف به بل انما يتصف جنسهما القريب اعني الحيوان وهذا القدر يكفي لذلك الا اتصاف قوله
فسلم ومنصور انه قد عرفت ما فيه وستعلم خلاف ايضا فانتظره قوله ولا ريب في اتصافه بالنظرية اي اتصاف مطلق العلم بالنظرية
مع يكون كل من الحضوري والقديم صالح لها لجنب الجنس القريب اعني مطلق العلم واجاب عنه بعض المتجرين بما تفصيله ان معنى امكان التوارد
على النوع او الجنس المعتبر في التقابل هو صحة التوارد على احدهما الموجود في ضمن شخص الموصوف بالعدم لا ان يكون الا اتصاف ولو في ضمن
آخر حتى يلزم اتصاف الحضوري والقديم بالوجوب اعني النظري كيف ولو كان مطلق صلوح النوع او الجنس كافيا لزم اتصاف الجمادات
والنباتات والمفارقات بالسكون الارادي ولا شك من بيان في بطلان التالي فكذا المقدم واما الملازمة فلانه يلزم من اتصاف
جنسها اعني الجسم والجوهر بالوجودي اعني الحركة الارادية باعتبار وجودهما في ضمن الحيوان كون الجمادات والمجردات والنباتات
متصفة بالسكون الارادية واذا دريت معنى امكان التوارد فقد علمت انه انما يجب في تقابل العدم والملكة استعداد اتصاف
ما هو الموصوف بالعدم بالملكة سواء كان هذا الاستعداد لشخصه بالذات والنوعية بالذات ولشخصه بالعرض لتحقق النوع
فيه او لجنسه بالذات ولشخصه بالعرض ضرورة تحقق الجنس فيه الا ترى ان استعداد الاتصاف بالبصر للحيوان بالذات للانسان
والعقرب وزيد بالعرض ولما لم يصلح الحضوري والقديم للاتصاف بالنظرية اصلا لا من جهة استعداد الشخص وهو ظ
ولا من قبيل النوع ولا الجنس لان الموقف على النظر من الاعراض الاولية الذاتية للحادث الحصولي من العلم
فلا يتصف بالنظرية النوع اعني مطلق الحصولي ولا الجنس اي مطلق العلم الا باتصاف الحادث بهما بان يكون
اتصافه عين اتصافهما فليس منهما صلوح واستعداد بالذات لذلك الا اتصاف ما لم يعرا حادثين كما ان التعجب
لا يتصف به الحيوان اولا وبالذات بل انما يتصف بواسطة اتصاف الانسان فلا يصح اتصال الفرس صالحا للاتصاف
بالتعجب يجب اتصاف الحيوان به في ضمن الانسان فاتم الشك وتم الدليل وثبت المطلوب من ان المقسم
هو الحصولي الحادث ١٢ تم البحث ١٢

لايجوز

مختلف باختلاف الاعتبار كما ان مصداق موضوع المهملة القضايا
والطبيعة هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار ملاحظتها من حيث هي مع صفة
العموم والوحدة الذهنية لكن يشكل ح اطلاق الاعتبارية على الافراد
الخصيصية دون اللهم الا ان يقال انه ايضا باعتبار العنوان باعتبار التقييد
الذي هو امر اعتباري في احدهما دون الاخر اما الاشكال بان لا وجه
لكون الافراد الشخصية موجودات خارجية والافراد الخصيصة امور ذهنية
كما هو الظاهر في المستقيم فباق بعد فان الفرق المذكور في هذا الفصل
كما لا يخفى على من دراية سليمة فافهم قوله وافراده افراد خصيصة لكل المعنى
في حاشيته على شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي
وكذا ساير المعاني المصدرية لا يتحصل الا بالاضافات والتقييدات
فحقيقته ليس الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها كيف

وان كانت مفهوما منها عارضة لحقائقها لكانت محمولة عليها بالاشتقاق

او بالمواطات فى الاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثانى يستلزم

حمل المعنى المصدرى بالمواطات على معروضه انتهى ما قال الاستاذ ولنا لحظه

تقرير هذا المقال على ما يخطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان افراد الوجود

لو كانت مغايرة لحصصها لصدق الوجود عليها باحد الصدقين لانه من

لوازم الفردية والتالى بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما بطلان الشق

بالاشتقاق فلان ذلك الفرد على ذلك التقدير عرض لحصة الوجود

مع قطع النظر عن تحققه فى ذهن ما وما شانه ذلك فهو موجود خارجى

فهذا ايضا كذلك وحينئذ ان لم يعرض لذلك الفرد فرد اخر من الوجود

سوى الحصة فليكن حال جميع الموجودات كذلك فلا حاجة الى الفرد

المغاير فى شئ منها لانه لا تفاوت فى الموجودية بشهادة الوجد

انه والا فلذلك الفرد عرض فرد اخر وهكذا فيتسلسل وذلك خلف وهذا

باطل واما الشق المواطاتى فاستحالته بينة لا يحتاج الى البيان بقى

فى الشق الاول شئ وهو انه لقائل ان يقول على تقدير عروض الحصة

للفرد انما يلزم صدق الموجود المشتق من المعنى المصدرى مع قطع النظر

عن تحققه فى ذهن ما ولا نسلم استلزامه تجرد الاعن عروض فرد اخر لذلك

الفرد المعروض للحصة الموجودية الخارجية حتى نقيس عليه حال سائر الموجودات

عليه او حاله على سائر الموجودات فان الاظهر الاشمل فى بيان ما حققه ان

افراد المعانى المصدرية ان يقال لو كانت لها افراد غير حصصها لكانت

محمولة عليها بالمواطات لان الفردية انما يكون بالحمل المواطاتى فلا يقال

للجسم انه فرد للسواد والبياض وغيرها من المعانى المصدرية العارضة له

وحمل المعانى المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل فتامل فى هذا القول

المعروضة سواء كانت أموراً ذهنية أو خارجية بإثبات الاستلزام

بين الشق الاشتقاقي والموجود بين الخارجية حتى يتفرع عليه الكفاية

المذكورة أو لزم التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الأمور العينية والتقرير

الأول قال عن إثبات الاستلزام المذكور والثاني عار عن إبطال كون

تلك الحقائق أموراً عينية وبعض الأفاضل الذي له يد طولى في قال

بيان الاستلزام أن يقال مفهوم الوجود المصدري إذا كان عارضاً للحقيقة

فمفهوم الوجود المصدري الخارجي يكون عارضاً للحقيقة أيضاً فتلك الحقيقة

يلزم أن يكون موجودة في الخارج فإن عروض مبدأ الاشتقاق للشيء يستلزم

صدق المشتق عليه مع أن الوجود المصدري مطلقاً سواء كان خارجياً

أو ذهنياً من المعقولات الثانية التي لا يتصور أن يكون موجوداً في

الخارج وأنت خبير بأنه مع كونه كفواً للتقرير يرد عليه أن كون الوجود

العبد العاصي بأنواع المعاصي أن ناظري كلام المحشي قد فسروا الشق

الاشتقاقي بتفسيرات غير شافية فبعضهم بأنه لو صدق عليها بالاشتقاق

لزم أن يكون تلك الأفراد موجودة إذ لا معنى للموجود إلا ما ينتزع منه الحصة

من الوجود ومن أن كفى في موجوديتها هذا القدر فليكف في جميع الموجودات

من غير لزوم تحقق فرد آخر من الوجود غير الحصة وإلا يلزم التسلسل في الوجودات

وبعضهم بأنه لزم أن الوجود الخاص العيني الذي هو فرد الوجود بالمعنى

المصدري موجوداً خارجياً فإن حمل المعنى المصدري على الشيء بالاشتقاق

مستلزم حمل المشتق عليه مواطاة بالضرورة فإن الموجود الخارجي صادق

على الوجود العيني كما يصدق على غيره من الماهيات العينية إلى آخر

المقدمات المذكورة سابقاً وأنت تعلم أن مقصود المحشي إثبات

أفراد الوجود المصدري في الأفراد الحصية بإبطال تلك الحقائق

المعروضة

قوله يصح استنادها آه فيه انه انما اعرض عنه عن هذا لان اللوازم
انما يستند في نفس الامر الى الوجود الحقيقي الذي يترتب عليه الآثار
دون المصدري الانتزاعي الاعتباري كيف واستناد الآثار النفس
الامرية الى الامور الاعتبارية مما يستبعده العقل فتأمل ولا تعجل ١٢ ابراهيم

قوله الاكتفاء على المبنى عليه اي على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو
اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار ١٢

لكنه

المصدري بطلان المعقولات الثانية مسلم واما كون تلك الحقائق
منها ففي حيز المنع فالمتوقع من المصنف بعد احاطة الكلام ان يتيقن
بحسن تقرير الاستناد وبطلانه لان الاحضر الاشمل لا يبطل به مذهب
المشائين القائلين بان الوجودات الخاصة حقائق متباينة
بذاتها عارضة للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الموجودية
بطل كونها افراد اللوجود المصدري بخلاف الاطول ولا عاقبة فان
المقصود في هذا المقام نفي الفردية فقط وهو حاصل به فافهم وقد بقي
بعد خبايا الزوايا لاغرابة المقام لا يثبت ومنها قوله في الحاشية مستندة
الى الوجود بمعنى ما به الموجودية الظاهر انه اراد به الامر المنضم مع الماهية
فلوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن ولوازم
الوجود الخارجي الى ما هو منضم معها في الخارج وهما مختلفان بالماهية

قوله
لكنه

قوله ما قيل القايل هو الفاضل احمد على فانه اجاب عن الاعتراض الذي افاده
بعض الكملاء من ان الوجود بمعنى ما به الموجودية اما عبارة عن الواجب جل
ذكره كما زعمه السيد المحشي في موضع آخر فلا يصح استناد اختلاف اللوازم
المختلفة اليه لاتحاده نوعا بل شخصا واما عن الماهية نفسها كما قيل وهي ايضا
لا تصلح للاستناد لضرورة الاتحاد فيها ذهنا وخارجيا واما عن الامر المنضم
الى الماهية ذهنا وخارجا وذلك ايضا باطل على تقدير الاشتراك المعنوي
كما هو المتقرر في مدارك الحكماء بل جمهور المتكلمين ليساعده وثم ايضا
في ذلك الاشتراك بان مراد السيد الزاهد بالوجود بمعنى ما به الموجودية
هو الواجب تعالى واستناد الاشياء المختلفة الى الواجب لا يجوز اذا لم
يعتبر معه جهات مختلفة واما اذا اعتبرت فيجوز [illegible] ١٢

لكنه لا يصح على تقدير اشتراك الوجود معنى كما هو الحق عندهم بناء على
ما قال في بعض تعليقاته المدعى يجب لظاهر اشتراك الوجود المصدري
الانتزاعي بين الوجودات اشتراكا على وجه الاجماع ويجب النظر الدقيق
اشتراك الوجود الحقيقي وما قيل انه اراد به الواجب سبحانه وامتناع
استناد اللوازم المختلفة انما هو اذا لم يعتبر معه جهات مختلفة بناء
على ان اختلاف اللوازم يقتضي اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار
ليس بجيد اذ على هذا لا يصح استنادها الى الوجود بالمعنى المصدري
ايضا لتحقق التغاير بين الوجودين ولو بالاعتبار ولا احتياج الى جعلها
مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية بل الجيد في الجواب الاكتفاء
على المبنى عليه فافهم قوله

الثاني هو الاشتراك على سبيل الاجتماع وبهذا ان يكون يتوهم ان المدعى هو كلا الاشتراكين كان او الاشتراك على الوجه الاعم منهما وعلم لقيل بذلك احد اشار الى دفع
هذا التوهم بقوله على وجه الاجتماع كما قال فيما بعد بعينه هذا لا يقال يلزم من هذا الدليل اشتراك الوجود سواء كان على وجه الاجتماع او على وجه البدلية لانا نقول الوجود
اذا كان مشتركا على وجه البدلية كان فردا منتشرا على وجه البدلية كان فردا منتشرا فكان له حقيقة كلية مشتركة على وجه الاجتماع بالضرورة وبه يندفع ما قيل
انه يلزم بمقتضى هذا الدليل اشتراك الشبح الجزئي بين الانسان والفرس فانه ربما يكون شبحا من بعيد ويقع التردد في انه انسان او فرس وذلك لان الصورة
الجزئية الى آخره من الشبح في الذهن مشتركة بين شبحي الانسان والفرس على سبيل البدلية وحقيقتهما الكلية مشتركة بينهما على سبيل الاجتماع هذا غاية ما يمكن ان يقال
في هذا المقام على ما يظهر فقوله فكان له حقيقة كلية اي مفهوم الفرد المنتشر كلي وهو مفهوم موجود ما مع اعتبار وحدة مبهمة وهو يصدق على جميع افراد الوجود وصدق
الكلي على افراده وهو ظاهر بهذا ذكر بعض ارباب الحواشي وقوله وبه يندفع الى آخره ما ذكرنا من استلزام الاشتراك على وجه البدلية الاشتراك على وجه الكلية يندفع
ما اورد على الدليل المذكور من النقض بصحة جريانه في الشبح الجزئي المشترك بين الانسان والفرس مع تخلف المطلوب عنه وهو الاشتراك على وجه الكلية وحاصل
الدفع ان الشبح الجزئي وان كان صورة جزئية لكن الاشتراك بين شبحي الانسان والفرس شبح متخلف كلي مشترك بين ذينك الشبحين على سبيل الاجتماع وبهذا الاجمال
في الوجود لان المعاني المنتزعة من خصوصيات الوجودات والكبار كل منها مشتركا بين تلك الخصوصيات على سبيل البدلية لكن المعنى الكلي المشترك بين تلك المعاني
المنتزعة معنى كلي مشترك بين تلك المعاني الجزئية الكليا اجتماعيا ولا يخفى ما فيه من المشاهدة لان من لا يعترف باخذ صورة كلية من تلك الخصوصيات كيف يسلم
اخذ معنى كلي من تلك الصورة الجزئية المنتزعة من خصوصيات تلك الوجودات على انا نقول ان تلك المعاني الجزئية اما ان يكون حقائقها انفس حقائق
تلك الخصوصيات او لم يكن فان كان ثبت انفسها كان النزاع في معنى كلي مشترك بين تلك الخصوصيات هو النزاع في معنى واحد مشترك بين تلك المعاني المأخوذة
منها وان لم يكن المعنى الكلي المشترك بينها نفس المعنى الكلي المشترك بين خصوصيات الوجودات والمطلوب انما هو الثاني دون الاول فافهم فلعل لاجل هذا قال هذا
غاية ما يمكن ان يقال وربما يتأمل فتأمل فان المقام بعد موضع الخفاء فافهم اعلم ان للناس في هذه المسئلة على ما قال بعض ارباب الحواشي ثلثة اقوال الاول ما ذهب
اليه الاقدمون من الحكماء وهو ان الوجود طبيعة كلية سرمدية لا يتطرق اليه التنكير والفناء وقد انبسط على سائر الموجودات انبساط الكلي في افراده ويزعمون ان ذلك الوجود
هو الله ومن الناس من زعم ان نفس كل موجود هو الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والثاني ما ذهب اليه المتالهون من ان الوجود جزئي حقيقي قائم بذاته
وموجود بنفسه وغيره موجود لانتسابه اليه واطلاق الموجود على غيره كاطلاق المشمس على الماء المسخن بالشمس وجعلوا الاله هو عين ذلك الوجود فالوجود جزئي
والموجود كلي والثالث ما ذهب اليه المحققون من الصوفية من ان الوجود والموجود هو الحق القيوم الواجب لذاته وما سواه من الصور الكونية وان اعيان ما شمت
رائحة الوجود ازلا وابدا والعالم الآن في العدم الاصلي كما كان وما يرى من الصور والاكوان ليس الا الوجود الظاهر في المظاهر العلمية التي هي
تابعة مع الذات ازلا وابدا فنسبة الوجود الحقيقي الى الاشياء عندهم الا نسبة الظاهر الى المظاهر فهو عندهم يلبس بلباس كل صورة ومتشكل بكل
شكل ... في كل مرآة فجميع الموجودات مظاهره ومجاليه ومراياه وهي من حيث الوجود عين الحق ومن جهة التعين غيره والغيرية اعتبارية واما باعتبار
الحقيقة فالكل هو الحق سبحانه والى هذه الاقوال المذكورة اشار بقوله وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي واشتراكه مثل اشتراك المعنى الانتزاعي على تقدير
ان يكون كليا ومثل اشتراك المتعلق بين المتعلقات او الظاهر بين المظاهر على تقدير ان يكون جزئيا انتهى وستطلع عليك ما ذكره متصلا بهذا تتميما للمبحث
وتكميلا له ان شاء الله تعالى ثم اعلم انه قد قيل في الجواب عن السؤال الاول ان المدعى هو ليس ان معنى الوجود مشترك بل المدعى هو ان لفظ الوجود يطلق
على الوجودات بمعنى واحد على ان يكون موضوعا لمعنى واحد ويكون اطلاقه على الوجودات المخصوصة على وجه العموم لكونها افرادا لهذا المعنى الواحد العام وليس
يطلق عليها على وجه الخصوص بان يكون لفظ الوجود موضوعا لكل خصوصية خصوصية من الوجودات ويكون مشتركا بينها اشتراكا لفظيا ولا شك ان اطلاق لفظ
الوجود على النمط المذكور ليس مما يحتاج الى البيان انتهى ولا يخفى ضعفه لان تحرير محل النزاع على ما ذكره باطل لوجهين احدهما انه لو كان محل النزاع
ذلك لصار البحث لغويا وليس ذلك من وظائف هذه الصناعة وثانيهما انه لو كان محل البحث ذلك لوجب في بيان ذلك ان يرجع الى اصحاب الوضع
واللغة والا يلزم اثبات اللغة بالقياس وهو باطل على ما حقق في موضعه والى ما ان الاشتراك المعنوي يطلق على وجهين احدهما وصف اللفظ فيقال
هذا اللفظ فيقال هذا اللفظ مشترك اشتراكا معنويا ومعناه ان هذا اللفظ موضوع لمعنى واحد عام وثانيهما وصف المعنى ومعناه ان هذا المعنى يمكن تجويز صدقه
على الكثرة والاشتراك على الوجه الاول ليس يستند الى الواقع ونفس الامر بل الى الجعل والوضع ومفاده يرجع الى ان هذا اللفظ وضعه الواضع لمعنى واحد هذا
واحد وليس بموضوع لمعان متعددة فكان مرجعه الى ابطال الاشتراك اللفظي وهذا بخلاف الاشتراك على الوجه الثاني فان مرجعه الى ان هذا المعنى يمكن
تقع فيه فرض الاشتراك ويقع على نسبة متشابهة الى الكثرة ولا شك ان هذا امر لا يلحق الشيء بالقياس الى الواقع ونفس الامر ولا مدخل في ذلك
للجعل والوضع والى هذا اشار بقوله وما قيل من ان المدعى ههنا ان اطلاق لفظ الوجود بمعنى واحد فبعيد اذ المدعى اثبات الاشتراك المعنوي بحسب الواقع
لا ابطال الاشتراك اللفظي كيف وصار البحث لغويا وكان من قبيل اثبات اللغة بالقياس انتهى وهذا هو قوله المفصل بما سبق الموعود بالنقل
للتتميم والتكميل وقوله بحسب الواقع اشارة الى ان المدعى هو الاشتراك على الوجه الثاني دون الاول والا لكان ذلك ابطالا للاشتراك اللفظي
وصار البحث لغويا هذه غاية التفصيل في الكلام ونهايته الا فهم حواشي هذا المقام لكاتبه ... احمد الله

قوله

قوله ثم تخصيصهم الخ وجه لعدول المصنف عن تخصيص المتقسم بالحادث الى
تخصيصه بالمتجدد فقوله ولا يخفى عليك الخ توجيهه انه قد تقرر في مقره ان
للواجب سبحانه تعالى علما فعليا مقدما على المعلوم وسببا لايجاده
او ملاحظة ما في النظام العجيب من الغرائب واللطائف ينادي باعلى
ندائه ان موجده عليم اولا ثم اوجده ثانيا وان ذلك العلم ليس زائدا
على ذاته سبحانه بان يكون مغايرا له وممتازا عنه تعالى وان العلم كمال
كما يشهد به قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن المعلوم
ان الاستكمال بالغير بالامر المباين نقصان فلو كان علمه كما يدل عليه
كلام المصنف تعالى حضوريا بالنسبة الى العينية مع المعلوم لكونه عبارة عن نفس
المدرك الحاضر عند المدرك لزم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات الحدوث
الزمان والزمانيات واستكماله بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات

المباينة معه تعالى و زيادة صفة العلم عليه تعالى و كل منها ما دام شأن

ما هو عينه فتدبر قوله و التحقيق الخ حاصله ان الاعتراض نشأ من

الاشتباه اذ للعلم المطلق ثلثة معان احدها امر اضافي و شأنه ان

لا يتحقق الا بعد تحقق الشيئين و الاستكمال به استكمال بما هو اخر

لا يصلح للعينية لا مع المعلوم و لا مع العالم فادعاء تقدمه و الاستكمال

به و عينيته لا ينبغي لاحد و اما الاخران و ان كان كلاهما حضوريا متحققا

لكن ما هو عينه تعالى هو الثاني و ما هو عين المعلوم هو الثالث

و هما اتحادا متحدين في الممكنات فهما متغايرين في الواجب تعالى فعينية

احدهما مع المعلوم لا تستوجب عينية الاخر معه فافهم قوله فهو نفس

المعنى الثالث الخ اذ كل ما يصدق عليه الحاضر عند المدرك بالذات

في الممكنات كالصورة العلمية و الحالة الادراكية و غيرهما من الصفات

النفسانية كالشجاعة لا يصدق عليه منشأ الانكشاف لنفسه بخلاف الواجب

سبحانه فانه غير الحاضر عنده الممكنات و ليست منشأ الانكشاف

لنفسها و لا لغيرها ما يصدقهما على امر في بعض المواد كما في علمه تعالى بذاته

لا الواجب العينية كما ظن قوله و اما الثالث الخ و اما الثاني فقد يكون

غيره فيه كعلمه تعالى بغيره قوله لكن ما هو عينه الخ و ما هو عين المعلوم

فهو الثالث و الاول بري عنهما قوله و هو مبدء الانكشاف فيه لا يستدعي

العينية الموجبة لكون الاشياء معلومة حال كونها معدومة لكن يرد

عليه ان كون الذات الواجب تعالى مبدء الانكشاف الممكنات بكشافها

حقيقة مع تباين الحقيقة يأباه العقل السليم و على التسليم فنقض عن الحكم

بامتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده تعالى بحضور حقيقة واحدة بسيطة

فان سبب العلم بالعالم تميز عند العالم كيف تميز المعلوم عن غير معلوم اخر عنده

مع ان العلم الحقيقي يساوق التمايز والقول بان بينه تعالى وبين
كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وبسببه يكون منشأ للانكشاف الكشاف
وبحسبه امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى كما نطق به كلام المعلم الثاني
في السياسة المدنية لا يجدي نفعا لان ذلك الارتباط لا يمكن ان يرتفع
به التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور لا يجدي بينه تعالى وبين كل
ممكن وكذا لا يمكن ان يحصل به امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى فانه
فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعضها عنده تعالى وذلك الامتياز
اما بنفس ذواتها فيلزم ان يكون انكشافها ايضا بذواتها لتساوق العلم
والتمايز لا بذاته تعالى بنفس ذاته تعالى فهو اول الكلام او بنفس
ذات الممكن فيلزم الدور او بارتباط اخر فيتسلسل الى غير النهاية فعلم
لا يحصل الامتياز اصلا اذ ما لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم

تميز

ان مطلق العلم انما اطلق على الحضور والحصول بالمعنى المصدري
وعلى الحاضر والحاصل بمعنى ما به الانكشاف فلا يتوهم ما يتوهم
فافهم قوله اقول لا يخفى منه ابطال راي بعض الافاضل بالكلية
وكلية راي العلامة قوله ليس الا الوجود الذهني فيكون فردا من
افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي كالوجود الخارجي وافراد
النوع الحقيقي سواء كانت اولية او ثانوية حصصية او غير حصصية
لا بد ان يكون متحدة الحقيقة لا الكم الحقيقي والكم
افراد الوجود مطلقا حصصية لا غير لا تكون مختلفة الحقيقة
الحقيقة ولا مخالفة الحقايق مع مسبعنها الكلية بل بالاعتبار بذاته
قال الاستاذ مدظله اضطربت الاقوال في شانها فبعضها يدل على
التغاير الاعتباري بينها وبين الطبيعة كما تقولون كل مفهوم بالنظر الى

حصصها نوع حقيقي لها وهذا انما يستقيم على التغاير الاعتباري

الحصة بالطبيعة المأخوذة مع قيد ما بان يكون القيد خارجا والتقييد

داخلا بل دلالة ظاهرة على التغاير الحقيقي لانه مصرح بحيث التقييد

فتفريع التغاير الاعتباري على هذا التقرير كما وقع من الاستاد

في شرح السلم لا يظهر وجه على ان الجزئية الذهنية

الاتحاد بين المقولتين المتباينتين وامتناع حمل المقيد على الطبيعة

والخارجية تنافي الحمل الموجب للمقولية ولا ثالث لهما

على التقدير عدم الدخول لا يظهر فيها بينها وبين الشخص على راي المانعين

فرق الاول الا ان يتكلف غاية التكلف ويقال ان الدخول في

المفهوم والعنوان دون المعنون والمقصود كما ان الشخص

في مفهوم الحصة دون حقيقتها وكما ان التشخص داخل في عنوان

الشخص

الشخص داخل في عنوان دون المعنون والفرق بينها وبين الشخص

ايضا باعتبار العنوان كما في موضوع المهملة القضية مائية والطبيعة

فارتفع الاضطراب في استقامة التفريع هذا ما يظهر لي الآن ولعل الله

يحدث بعد ذلك امرا اي القول العبد العاصي بانواع المعاصي ان

كلام الاستاد مفتقر الى التوضيح والتنقيح فلا بد ان ياتي بهما فاسمع

قوله لامتناع الاتحاد الخ لان التقييد من مقولة الاضافة والطبيعة

قد يكون من مقولة الجوهر وقد يكون من غيرها قوله الحمل الموجب بالفتح

اي بناء في حمل الطبيعة على تلك الافراد الذي يوجب كونها نوعا

لها قوله ولا ثالث لهما لان الجزئية الذهنية عبارة عن اتحاد

الجزء مع الآخر وكذا مع الآخر الكل في الوجود حتى يتحقق الحمل بينهما والخارجية

بخلاف ذلك فذ هيئة احدهما يوجب في هيئة الآخر لان الاتحاد

من النسب المنكرة وكذا الخارجية فاحتمال ذهنية احدهما وخارجية

الآخر ساقط قوله وايضا على تقدير الا لا تقال يمكن الفرق باعتبار

الاعتبارية في الطبيعة المأخوذة في الافراد الحصة وعكسها في الشخصية

اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم الحصة قسيما للشخص فانه مشروط

باتحاد المقسم قال المحشي في بعض تعليقاته ان الشيء في الخارج

الا شيء مخصوص مقترن بعوارض مخصوصة ويقال له الشخص ثم

العقل قد يأخذ ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر ويقال له

المطلق وهو الكلي الطبيعي وقد يأخذ معها بان يكون كل من التقييد

والقيد داخلا والتقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد

والحصة قوله على رأي المتأخرين اي بعضهم القائلين بعدم

جزئية التشخص للحقيقة الشخصية فان اكثرهم كما يشعر به بعض

عبارات المحشي في بعض المقام يتفقون على اثر المتقدمين في القول

بجزئية قوله الا ان يتكلف فان الظاهر من اعتبار دخول التقييد وخروج

القيد فيها الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون فانه

لا ستر في دخول كليهما في المفهوم التعبيري لها فالقول بخلافه لا يتأتى

الا بارتكاب التكلف بان يقال الدخول بالنسبة الى العنوان

والخروج بالنسبة الى المعنون قوله يقال الدخول في المفهوم

كما يدل عليه عبارة افق المبين حيث قال وينبغي ان يتعاهد النظر

فيعتبر التقييد على انه تقييد ولا يجعل الالتفات اليه بالذات من

حيث انه امر مع القيد ليلا يرجع الى ان يصير فيه ما بالذات [illegible]

قيد الا بل فيعود الحصة فردا بل يجب ان تشعر بان المعتبر في كل

مرتبة هو التقييد حتى لو لوحظ التقييد بالالتفات اليه على انه يعد

قال زاهد المحققين هكذا فهم النحو فيه دفع لما يقال ان العلم وتقتضي الثبوت فحين عدم المعلوم يلزم انتفاء العلم وتقرير الدفع ان ذات الواجب

مبدأ انكشاف الاشياء سواء كانت الاشياء معدومة او موجودة فينكشف الاشياء ولا يتوقف على وجود بهو بهذا كالتصور العالمية كما كانت مبدأ

الانكشاف ينكشف معلومها سواء كان موجودا قال مولانا عبد العلي قال في الحاشية قد يعبر عنه بالعلم الاجمالي والعلم الحقيقي الخلاق للصور التفصيلية

وليس معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد والمحدود وهو كون الصورة الواحدة منحلة الى صور متعددة ولا ما يقال في غير ذلك اي عدم تميز الاشياء عند العقل عن

جميع ما يغايره بل معناه ههنا هو مثل ان يكون جنبك ويبين من يطلبك مناظرة فاذا تكلم بكلام طويل خطر ببالك جوابه ثم تفصيله ...

الفارابي في الفصوص حيث قال علمه بالكل بعد ذاته وعلم غاية نفس ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته واتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته انتهى

فلا يرد في هذا المقام انه يلزم على ما ذكر تركب الواجب تعالى واتحاده بالممكنات ونقصان علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فتأمل فانه يحتاج الى تجريد النظر انتهى

... الاشكال وتوضيحه ان الممكنات بطبايعها ووجوداتها اظلال وآثار لذاته تعالى ووجوده سبحانه فهو كالخزانة الاجمالية البسيطة ...

... عند سوال من يحاجك في المناظرة قبل تفصيل الجواب شيئا فشيئا فان هذا التفصيل ينكشف عندك تبالك التي انه ...

... ما هو موجود بعينه وجودها قبل الاجابة من غير تكثر فيها اصلا فهي تعقل بسيط بالفعل وعلم فعلي ومبدأ للكل واحد ...

حيث نفس علمه في علمها ثم اذا فصلت كحصل لك علم آخر للكل مع تبانين الا متمايزة هو علم انفعالي له ...

... وجوده تعالى وهي بعينها الوجود منه تعالى عن عز تكثر في ذاته تعالى

في علمه بذاته وهو الفعلي الذي ... وجود ما لا يحصل

متمايزة به كلوافعلي الآخر وهي بعينها الوجود معلومة له تعالى حاضرة بذاتها لا بصورها ...

تفصيلي بهلهم بحر على العلم الاول وعلم انفعالي مستفاد من وجودها ...

وبعد علمه بذاته فكل واحد من النحوين علم حضوري له تعالى الا ان ...

فمن غير تكثر في ذاته تعالى فهو الكل في حد ذاته وعلم اجمالي

واحد منها بالعرض كفيا والا لزم تحقق ما بالعرض بدون تحقق

ما بالذات فافهم قوله في الحاشية فلا يرد الخ

له تعالى هو النحو الاول ثم هو طبير واجب الانحاء مع المعلوم فتذكر اعلم ان العلم الذي هو كلامه وتوضيح هذا المقام على ما ذكره عبد العلي ان العلم الذي من صفات

الكمال هو العلم الفعلي المتقدم على الايجاد وهو عين ذاته فذاته مبدأ انكشاف جميع الاشياء بحيث لا يعزب عنه انكشافه مثقال ذرة من تقرير الكلام وتفهيمه

وكما ان الصورة فينا مبدأ الانكشاف للمنفس فذاته مبدأ انكشاف جميع المعلومات فالعلم واحد والمعلومات كثيرة وسموا هذا النحو من العلم

بالعلم الاجمالي لكون مبدأ الانكشاف امرا واحدا بسيطا لا لكون المعلوم امرا مجملا بل المعلومات منكشفة مفصلة والعلم امر واحد والعلم

الانفعالي التفصيلي علم حضوري زائد على الذات وليست صفة كمالية حتى يلزم الاستكمال بالغير وهذا العلم هو ما حضر عنده والذي من الصفات

هو الاول والاستبعاد دفع بان الامر الواحد كيف يكون مبدأ الانكشاف للامور المتكثرة وتميزها مع لا يضطرب العقول القادرة لان ذاته

تعالى لما كانت كاملة في حد ذاتها غير متناهية في كمالها الذاتي الى شيء مع تساوي نسبتها الى الكل وجب ان يكون بنفس ذاته منكشفا عنده

الاشياء قاطبة والتميز من لوازم الانكشاف فلا يستبعد الا من هو موقوف الغريزة ثم ان ما فاد ان الاجمال ليس كاجمال الحد والمحدود

ظاهر لا خفاء فيه فانه لا اجمال في العلم اصلا من الآن اذ المعلومات باسرها متميزة على الكمال وانما الاجمال بمعنى ان العلم الذي هو الانكشاف

امر واحد لا تعدد فيه واما تمثيله بجواب المناظرة ففيه شيء لان ههنا ملكة التفصيل والعلم الذي حدث قبل تفصيل ففيه اجمال في المعلوم

ولا كمال تميز فيه لكن المناقشة في التنظيرات بعد وضوح الحق ليست من آداب المحصلين واما قول الفارابي فهو الكل في حد ذاته فهو يوهم اتحاد

الواجب بالممكن وتركب الواجب فدفع بحمل قوله هذا على العلم الاجمالي والتفصيلي وانما حاصل ان العلم التفصيلي بعد ذاته التي هي العلم الاجمالي

وكذا الكثرة علمه تعالى التفصيلي كثيرة بعد ذاته واما هو تعالى في حد ذاته هو الكل اي العلم بالكل فان نفس ذاته مبدأ الانكشاف فالعلم بالكل منطوفي

العلم نفسه فباعتبار الانكشاف كانه الكل هذا تقرير كلام زاهد المحققين على طبق مرامه لا يمكن حمل كلام الفارابي على هذا الوجه بعيد غاية البعد

لان مذهبه معلوم وهو انه ذهب الى العلم الارتسامي فعلمه تعالى بالممكنات عنده هي الصور القائمة بذاته تعالى فالصواب في تقرير كلامه

ان يقال لما كانت هذه الصور صفات للمبدأ وهو يوهم لزوم التكثر في ذاته تعالى فلدفع هذا الوهم لعله قال هذا الكلام والحاصل ان العلم والحاصل

ان العلم لكونه صورا منتشرة بعد ذاته انتشرت الصفة الانضمامية بعد الموصوف والكثرة التي في تلك الصور كثرة بعد ذاته فلا يوجب التكثر

في ذاته تعالى وقوله وهو الكل في حد ذاته بمعنى ان نسبة الكل اليه نسبته واحدة وهي المعلولية فلا يوجب تكثرها تكثرا في الذات وهذا التقرير كلامه

وهنا غير واف لان المعلولية تقتضي التميز ولا يتصور تميز المعدوم المطلق لان الاشياء قبل الوجود كانت معدومة مطلقة لعدم وجودها

ذهنا وخارجا فليس هناك شيء حتى يتميز والكيف تصدق قضية موجبة هي ان المعدومات متميزة ومعلومة فلابد لموضوعها من نحو ثبوت وهذا

لبسرح قصور في تحقيق امثال هذه المقامات فلا مع جزما بان لا دفع لهذا الا بالقول ثبوت المعدومات قبل الوجود ليتعلق بها العلم وتصير

متميزة لكن ثبوتا لا يترتب عليه الآثار اشهر علم ان العلم التفصيلي للواجب تعالى كما نقل عنه عين ما او جده في الخارج ومراتبه اربعة احدها

ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم حاضرة عنده تعالى مع ما هو مكنون فيه وثانيها

ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكلي عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللواح حاضرة عنده تعالى مع ما فيه

من صور الكليات وثالثها ما يعبر عنه بكتاب المحو والاثبات في الشريعة وبالنفوس المنطبعة الفلكية في الحكمة وهي القوة الجسمانية العلوية

التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية فهذه القوى مع ما فيها من صور حاضرة عنده تعالى ورابعها سائر الموجودات الخارجية والله

الحاضرة له تعالى ... قوله بدون تحقق ما بالذات فافهم اشارة الى ما افاده احسن المحققين من انه يجوز ان يكون لذات واحدة بسيطة خصوصية

حاصله انه لو كان التقييد ملحوظا بالاستقلال لزم التقيدات الغير المتناهية في الحصة الواحدة والتالي باطل قطعا فالمقدم والقيودات الغير المتناهية ... فهو ان التقييد على هذا التقدير يصير قيدا

مثله ... الرابط بين الطبيعة الكلية والقيد الذي ...

فلابد من تقييد آخر ... لوحظ هذا التقييد ... لا بقاع الربط

كان معتبرا في الاصل ... تقييد ثالث ... ان التقييد انما يلاحظ

من حقيقة ويصير قيدا ... ان التقييد ... بين الطبيعة والقيد ...

وهكذا الى ما لا نهاية له ... رابط بين الطبيعة والقيد

ويعتبر من حيث انه تقييد ... حفظه ...

طبيعة التقييد ويصير قيدا من حيث هو في نفسه ومفهوم من المفهومات كان

مناط الحصة التقييد به فلو اعتبر هذا التقييد قيدا كان المعتبر التقييد بالتقييد

بل التقييد بالتقييد بالتقييد وهكذا الى حيث ينتهي ملاحظة العقل ولذلك

كان كل كلي نوعا بالقياس الى حصته وكانت الحصة بعينها ...

والفرق بحوم الاعتبار انتهى قوله كما ان النسبة الخ اي على راي

... القابل بكون المعتبر في حقيقة الحصة هو الموضوع والمحمول حال ...

كون النسبة رابطة بينهما قوله والفرق بينها وبين الشخص الى بعد ان يعنون

الشخص والحصة وحقيقتهما وان كان هو الطبيعة بلا امر زايد لكنهما مختلفان

بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا لوحظت بعنوان الاكتناف

بالعوارض يسمى شخصا وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية والاضافة

الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض يسمى حصة فالمسمى واحد والاسم

بدخول التقييد عنوانا ١٢

... ان لوحظ ... التقييد ... التقيدات

... مع الطبيعة ... التقييد ...

... والقيودات الغير التناهية ... انه تقييد ورابطة بين الشيئين ... ١٢

... ملحوظا من حيث انه ... بالذات ١٢

... انه امر مستقل ...

... بين الحصة والطبيعة ... التقييد ...

التقييد حصة ومع ... الطبيعة ...

العلم ... التقييد ...

... مجموع الموصوف والصفة ... الطبيعة والتقييد ...

... الواو ... حصة الوجود مثلا الوجود ...

التقييد فان حالته مع الطبيعة ... مفهوم العمى الذي

للواو العاطفة بينهما ... العاطفة بين العدم

وحصة القرب والعمى ... العدم ...

مختلف

لان المراد بقوله علمه بالكل تعدد ذاته وكذا بقوله كثرة علمه كثرة وتعدد ذاته

هو العلم التفصيلي لا الاجمالي الذي هو العلم بالحقيقة وعينه سبحانه تعالى

وبقوله تجد الكل بالنسبة الى ذاته ان الكل متساوية الاقدام في

سلك الحضور عنده تعالى واكتساب الوجود عنه تعالى لان الله

متحد معه في الحقيقة والتقرر وبقوله فهو الكل في حد ذاته انه مبدا

وخلاف له لان تركيبه في وانه منه تعالى عنه علوا كبيرا قوله وتمام

القول فيه اي في العلم الفعلي للواجب تعالى يقتضي تفصيلا والقول

الاجمالي فيه انه تعالى عالم بنفسه وبغيره اولا على الاول فالعلم اما

عينه او غيره وعلى الثاني اما بحلول صفة قائمة به تعالى متعددة في

ذاتها وهي صور الممكنات كما افرها او واحدة بسيطة ذات

التعليق بالكائنات باسرها او غير قائمة به تعالى فاما بنفس حضور

[illegible]

مع كونها واحدة في الامور الكثيرة لا يكون بذلك النفس حيثية مع الآخر وبهذا انكشف الاشياء عنده تعالى على وجه الامتياز التام وان لم نعلم كنه ذلك الخصوصية المتناسبة
فلا يوسوسك الوهم بان ذات الباري تعالى مباينة لذوات الممكنات فكيف يكون امر مباين منشأ الانكشاف امر آخر على ان هذا المقام مقام التوجيه
فكيف التجويز الصرف لاندفاع المحذور واما الاستبعاد الصرف بالنظر الى ظاهر الامر فلا ينفع بمقصودكم ولا يضر بمقصودنا كما لا يخفى فتبصر ١٢ اثر ابحل ١٢
قوله ان الكل متساوي الاقدام في سلك الحضور وبعض الفضلاء ههنا اشكال حاصله ان الواجب تعالى يعلم الموجودات والمعدومات والممتنعات
بالضرورة ولذا اخبر بعدم شريكه وب بذا الممتنعات فلولم ينيت اليه لم يحكم عليه والالتفات الى الشيء لا يتصور الا بعد ثبوت الذات ولا ثبوت للممتنعات
اصلا ثم قال وليس يختص هذا الكلام بعلم الواجب تعالى بل يجري في علم الممكن بالمستحيلات اليه والذي قيل في التفصي ان وجود الصورة في الذهن
وان كانت عرضية يكفي والالتفات الى ذي الصورة فهو سفسطة فان الضرورة قاضية بان ثبوت الشيء لذات الشيء يستدعي ثبوت ذات المثبت له ثم
قال في الحاشية المنهية فلا يرد في هذا المقام انه يلزم على ما ذكره هذا التفريع على كلام الفارابي بعد ما علم مراد الفارابي لا يرد عليه لزوم تركب
الواجب تعالى واتحاده مع الممكنات ونقصان علمه تعالى ويحتمل ان يكون تعريضا على ارادة المعنى الاخير للاجمال دون المعاني الثلاثة المشهورة وح
يكون كلام الفارابي معرضا بين المتفرع والمتفرع عليه وهذا ما اختاره الفاضل اللبكي ثم لما كان الظاهر المنطوق بحسب العبارة هو الاول آخره
الفاضل المحشي وبين وجه عدم وروده بقوله لان المراد بقوله علمه بعد ذاته اه قوله عالم بنفسه وبغيره هذا مما جوهف انفقت عليه اهل الملل
والنحل من الحكماء والمتكلمين واستدلوا عليه بان مصنوعاته تعالى متقن اتقانا بديعا يتحير فيه العقول وكل من كان مصنوعاته كذلك فهو حكيم عالم
اما الصغرى فظاهر لمن نظر في الآفاق والانفس ولاحظ ارتباط العلويات مع السفليات خصوصا في الحيوانات بما اعطانا الله تعالى من مصالحها
وآلاتها المناسبة ومطابقها لمنافعها مما لا يخفى واما الكبرى فضرورية وقد نبه عليها بان من رأى خطا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة متسقة الدلالة
على معان دقيقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك الخطاب بكلام منتظم مناسب يدل على علم المتكلم قطعا وهذا مما لا سبيل للشك وفيه ولذا قال
الفارابي في رسالة الجمع بين الرايين في بيان اتفاق اي ارسطو وافلاطون انهما متساويان القدمين بالقول بحدوث العالم وان له صانعا حكيما رد على
من زعم القول بالبخت والاتفاق كذا في العروة الوثقى قوله ام لا واليه ذهب شرذمة قليلة من السفهاء والفلاسفة زعما منهم ان العلم
نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة لا يتصور بين الشيء ونفسه ولانها تقتضي المنتسبين فلا يعلم نفسه فلا يعلم غيره لان من جهل
بنفسه جهل بغيره ولا يخفى على اللبيب فساده وركاكته فان الانسان يعلم نفسه البتة ولا ينكره الا السفسطة ولو كان العلم مستدعيا
للمغايرين المتغايرين لما امكن تعلقه بنفسه والتالي باطل فكذا المقدم قوله اما عينه هذا مما اثره جم غفير ومنهم اكثر المتاخرين قوله صفة
قائمة به تعالى هذا هو ماثور اساطين الحكماء من المشائين كارسطاطاليس والشيخين ابي نصر الفارابي وابي علي ابن سينا فانهم
قائلون بارتسام الممكنات في ذاته تعالى ويرد عليه انه يلزم استكماله تعالى بالغير وكونه تعالى قابلا لتلك الصور وفاعلا ويلزم صدور
صفة تعالى بلا علم سابق الى القول بان تعالى فعله تعالى ليس باختياري وزيادة صفة العلم عليه واجيب عنه بانا لا نسلم استحالة
هذا النحو من الاستكمال فان الممتنع ليس الا استكماله بالمنفصل لا بالصفة القائمة به تعالى وبانا لا نم استحالة كون الشيء فاعلا
وقابلا وانما الاستحالة في القابل بمعنى المستعد بالامكان الاستعدادي دون القابل بمعنى الموصوف بالفعل وكذا نمنع استحالة
الاختيار عنه تعالى في ايجابه لصفاته انما القدر الضروري اختياره في ايجاده الممكنات في الخارج بدلالة النظام البديع على ان الصانع
الحكيم فيجب ان يكون ايجاده الخارجية اختياريا مسبوقا بعلم وحكمة لا ايجابه لصفاته كيف وصفاته العليا كلها ضرورية للذات
بلا مدخلية الاختيار فيها واما كون صفة العلم زائدة فلا عابئة فيه فان الصفة الحقيقية هي التي تكون زائدة على موصوفها ومن زعم
ان الصفة عين الموصوف فقد قال بنفي الصفة غاية الامر انه اعترف بترتب ثمرات الصفة على الذات كذا في عروة الوثقى ١٢ اثر ابحل ١٢

لان المراد

قوله او كحضور الصور هذا ما اختاره الاشراقيين وقد يعبر عن تلك الصور بالمثل الافلاطونية لان افلاطون الالهي قائل بان علمه تعالى كحضور صور الممكنات باسرها من الجواهر والاعراض قبل وجودها العينية من غير القيام به تعالى قوله او نفس حضور الاشياء هذا هو مظنون الشيخ شهاب الدين المقتول من اتباع الاشراقية فانه قال في حكمة الاشراق لما تبين ان الابصار ليس من شرطه انطباع الشبح او خروج شعاع من البصر بل يكفي فيه عدم الحجاب بين الباصر والمبصر فاذا كان عدم الحجاب كافيا في العلم شرط في الحضور في الابصار فهو تعالى نور الانوار ظاهر لذاته وغيره ظاهر له فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء والارض اذ لا يحجبه شيء عن شيء فيدرك جميع الاشياء اباه شراق الحضوري الذي هو اشرف انحاء الادراك انتهى قوله او نفس ثبوت آه هذا ما ذهب اليه المعتزلة وجمهور المتكلمين قوله او ثبوتا علميا هذا ما زعمه السيد الباقر كما نبه بعبارة مطنبة في اربعينه قوله او باتحاد العاقل والمعقول هذا هو مظنون فرفوريوس من اليونانيين وفساد هذا المذهب وسخافته ظاهر غير خفي بطلانه على احد فان الاتحاد بين الواجب تعالى والممكنات مما لا شك في بطلانه فان توهم ان القول بالاتحاد بينهما ما تفوه به اكثر الصوفية فكيف يكون فاسدا سخيفا ازيح بان الماهيات الممكنة محتاجة اليه تعالى في الوجود ومغايرة لذات الواجب سبحانه فكيف يعقل اتحادها بالواجب تعالى في الماهية وهذا التغاير ثابت عند اهل المكاشفة ايضا في الفتوحات لو صح ان يترقى انسان عن انسانيته والملك عن الملكية ويتحد ان بخالقه لصح انقلاب الحقايق وخرج الاله عن كونه الها وصار الحق خلقا والخلق حقا وما وثق به احد وصار الممكن واجبا فلا ينتقل الى قلب الحقايق انتهى وايضا فيها العبودية لا تشترك الربوبية في الحقايق فلا بد ان يكون الحقايق متباينة انتهى واما القول بالاتحاد كما صدر عن المتصوفة الجهلة فنقول بالالحاد في الفتوحات ما قال بالاتحاد الا اهل الالحاد قوله المشار اليه هو مجموع آه توضيح المقام وتلويح المرام بعون الملك العلام انه لا نزاع بين القوم ان وجود الشيء لذاته عبارة عن قيامه بنفسه بان يكون الشيء مستقلا في حد ذاته غير مضاف الى موضوع ووجود الشيء لغيره عبارة عن خلافه بان يكون والاول مختص بالطبايع الجوهرية والثاني بالحقايق الناعتية فحمل المحشي المحقق قوله الشيخ الاشياء اما ان يكون وجودها لها او لغيرها على هذا المعنى كما هو المستنبط عن سياق كلامه عند بعض الافاضل ثم لما يرد النقض ح بالجوهر المادية على التفريع الذي اورده الشيخ بقوله فلذلك تدرك ذواتها بانها قائمة بانفسها فيلزم كونها مدركة لذواتها وهو كما ترى فاراد المحشي بان المشار اليه بقوله فلذلك هو مجموع الامرين اعني التجرد والوجود لذاته لا الامر الثاني فقط حتى يتوجه النقض ويدل عليه قول الشيخ في المفارقات آه حيث لم يقل فالمعقول ثم ان مناط الادراك انما هو التجرد والقيام بنفسه الجواهر المادية كلها فاقدان التجرد والاعراض بتمامها لعدم قيامها بانفسها غير صالحة لان يكون عند ها الاشياء ثم من الافاحش ههنا توهم النقض بالمكان بمعنى البعد المجرد الذي ذهب الاشراقيون الى وجوده في الخارج بنفسه وكونه جوهرا متوسطا بين الجواهر الجسمانية والعقول المجردة بان مجموع الامرين متحقق فيه عندهم فيلزم ان يكون مدركا لوجود مناط الادراك مع انه لم يقل به احد وذلك لان المراد بالمجرد بالتجرد التام والمكان بمعنى البعد المجرد ليس كذلك لانه متوسط بين عالمي الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية والجواهر المادية الجسمانية ولانه مكان للاجسام وظرف لها فانى التجرد التام وايضا الكلام في هذا المقام على طريق

بل المحقق وانتفى في الخارج والذهن كالسراب بحسبه الظمان ماء وذلك مذهب فرقة كما صرح به الدليل ماما والقائلون بان علمه تعالى بغير وجود الممكنات فاختلفوا ايضا بان علمه تعالى انما بعلاقة الاتحاد بين العاقل والمعقول وذلك ايضا مذهب طائفة من الحكماء ويوافقه فرفوريوس من الحكماء وبعضهم قالوا بان علمه تعالى بعلاقة الشاملة الاجمالية كاحاطة النواة على الشجرة واليه ايضا ذهب طائفة واما القائلون بان علمه تعالى بالاشياء عين ذاته كالفائض اختلفوا فبعضهم قالوا بجهة العلة وبعضهم بجهة التميز وبعضهم قالوا بانه نمط الانكشاف

الممكنات عنده تعالى لوجودها الدهري او كحضور الصور الجوهرية والعرضية القائمة بانفسها قبل وجود ذي صورها او نفس حضور الاشياء او نفس ثبوت الممكنات بعد ... ثبوتا خارجيا او ثبوتا علميا بلا تحقق واقع كالسراب او باتحاد المعقول مع العاقل فهذا عشرة مذاهب الى كل مذهب ذاهب واحقاق الحق في المطولات

قال الاستاد والمثبتين لعلمه تعالى على سلسلة الممكنات فافترقوا فرقتين احديهما فرقة المتكلمين وهم قالوا انه تعالى عالم بسلسلة الممكنات لانه قادر وكل قادر عالم اما اثبات الصغرى فلما قالوا ان معنى القدرة هو كون الشيء صالحا للفعل والترك للشيء وهذا المعنى متحقق في الواجب تعالى بلا مرية ولان الممكنات لا بد لها من علة وتلك العلة اما واجب وممكن فعلى الاول ثبت المدعى وعلى الثاني ينتقل الكلام اليها فيلزم الدور او التسلسل واما اثبات الكبرى فلان القادر لا بد ان يكون مختارا ولا بد في فعله الاختياري ان يكون الفاعل عالما بفايدة ما لم تقرر وايضا قالوا العلم كمال وكل كمال يجب ان يكون حاصلا له تعالى بالفعل لانه ثابت من جميع الوجوه ليس له حالة منتظرة وايضا انه تعالى معدن كل كمال ومنزه عن كل نقصان فلو لم يكن له تعالى علم لزم النقصان في حقه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا النظام الغريب والترتيب العجيب يدل على ان صانعه عالم لان من رأى خطا يتضمن الفاظا عربية فصيحة دالة على معاني مخصوصة حكم بالضرورة ان كاتبه عالم بالضرورة ان كاتبه عالم بتلك الغرائب والعجائب والدقائق وثانيهما فرقة الحكماء وهم قالوا انه تعالى عالم لانه موجود وكل مجرد عالم فانه تعالى عالم اما اثبات الصغرى فلان الماهيات الممتنعة اوجالا في محل منقسم وجب تعالى منزه عن الانقسام ولا يكون نفس لمادة ايضا لان المادة بنفسها ليس بالفعل بل حسبها بالقوة وذاته تعالى موجود بنفسه مستقل في الوجود لا يحتاج في الوجود الواجب الى غيره واما اثبات الكبرى فلان العلم هو وجود الشيء بالفعل عند الذات المجردة وهذا معنى مطلق العلم والعلم الحضوري واما معنى العلم الحصولي فهو وجود الشيء المجرد بتجريد العقل سواء كان بالتجريد التام كما في الكليات او بالتجريد الناقص كما في الجزئيات عند المجرد وقد منع الكبرى بمنوع ثلاثة الاول ان الهيولى مجرد ولم يكن عالما وجوابه ان المراد بالمجرد المستقل الذي هو مستقل بحسب ذاته وصفاته والصورة ليست كذلك والثالث ان البعد المجرد عند الاشراقيين موجود مستقل ذاتا وصفة مع انه ليس عالما وجوابه ان المراد بالمجرد بالتجريد التام والبعد ليس كذلك لانه بين عالم المجردات وعالم الكثيف اما انه ليس من عالم المجردات لانه لا يقبل الاشارة الحسية مطلقا بخلاف البعد المجرد فانه قابل للاشارة بواسطة الحال اي المتمكن واما انه ليس من عالم الماديات فلانه ليس مركبا من الهيولى والصورة لكن يرد على هذا النقض بالنفس الناطقة الا ان يفرق بين الحلول والمقارنة فتأمل بالفرق بانه علم تعالى على سلسلة الممكنات باتفاق الفريقين ثم ان في علمه تعالى بسلسلة الممكنات خمس عشرة مذاهب فبعضهم قالوا ان علمه تعالى عليها بالذات وبعضهم قالوا بغيره والثاني اختلفوا فبعضهم قالوا بان علمه تعالى بالصفة وبعضهم قالوا بغيرها اما القائلين علمون بانه بالصفة فايضا اختلفوا فبعضهم قالوا بان علمه تعالى بالصفة وبعضهم قالوا بغيرها اما القائلون بان بالصفة فايضا اختلفوا فبعضهم قالوا بانه صفة ذات الاضافة وهو مذهب جمهور المتكلمين وبعضهم قالوا بانه نفس الاضافة وهو مذهب طائفة من المتكلمين واما القائلون بغير الصفة فايضا اختلفوا فبعضهم قالوا بان علمه تعالى على تلك السلسلة بالصورها وبعضهم قالوا بغيرها اما القائلون بالصور فايضا اختلفوا فبعضهم قالوا بان علمه تعالى بارتسام صور الاشياء في ذاته تعالى وهو مذهب شيخ ابي علي بن سينا وشيخ ابي نصر الفارابي وبعضهم قالوا بان علمه تعالى بالصور الذهنية القائمة بانفسها وهو مذهب افلاطون وبعضهم قالوا ان علمه تعالى على الاشياء بالصور القائمة بالعقل الاول وهو مذهب طائفة من الحكماء وبعضهم قالوا بالصور القائمة بالعقول وهي الآلات وحواس تعالى وهو مذهب طائفة اخرى من الحكماء واما القائلون بغير الصور فايضا اختلفوا فان علمه تعالى على تلك السلسلة بوجود الممكنات وبغيره والقائلون بوجود الممكنات ايضا اختلفوا فبعضهم قالوا بوجود الممكنات وجودا دهريا ازليا وبعضهم قالوا وبعضهم قالوا بوجود الممكنات وجودا اشراقيا وهو مذهب الشيخ المقتول وبعضهم قالوا بثبوت المعدومات في نفس الامر قبل الوجود العيني وهو مذهب المعتزلة وبعضهم قالوا بوجود الممكنات وجودا علميا بسم

محققه

قوله فلذلك تدرك لو المشار اليه هو مجموع كونها ان العقول العالية مفارقات

وكونه وجود فان ابتناء الحكم على المشتق يدل على اخذ المأخذ كما تقرر

في موضعه وقس عليه والنفس الخ اذ التجرد والمفارقة عن المادة

معتبر في مفهومه فانطبق عليه الحاصل الاتي قوله والالات الجسمانية

آه سواء كانت ظاهرة او باطنة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين

اذ المراد به ههنا هي القوة الباصرة المودعة فيها لكونه منفي التابعين

من مقدم الدماغ المتباعدتين الى العينين لا الجرم المخصوص قوله فلذلك

آه ولعدم كونها مفارقات ايضا ولم يتعرض له لظهوره وكفاية احدهما

قوله لم تحتج الخ لانه انما ادرك ذاتي على تقدير وجدان الاثر مني لكون

وجودي لي بالوساطة فاذا كان وجودي لي بالاصالة تحقق ادراكي ذاتي

الادراك والقول بجواز كون مناط العلم هو الاول دون الثاني تعسف

المشائيين النافيين لوجود البعد المجرد والشيخ الشيخ من حزبهم فمادة النفس غير متحققة عند المشائية وبالجملة مناط الادراك امر ذلك المجموع

منحصر عندهم في العقول المفارقات والنفوس المجردة هو المطلوب قوله فان ابتناء الحكم آه علم اولا انه قد تقرر في موضعه ان الحكم اذا كان

مبنيا على المشتق يكون دالا على علية المأخذ كما في قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وفي قوله صلى الله عليه وسلم

التبجيل لعبيد من الشيبة فانه حكم على الزانية والزاني والتبجيل بالجلد والبعيد فيدل على ان علته المأخذ هو الزنا والتبجيل ثانيا ان المراد

من الحكم ههنا هو ان المفارقات تدرك ذواتها ومن المشتق المفارقات ومن المأخذ المفارقة والتجرد قوله معتبر في مفهومها فان

النفس الناطقة عبارة عن جوهر مجرد عن المادة متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف قوله فانطبق الحاصل الآتي لكون التجرد

مأخوذة كما هو مأخوذ في ذلك الى اصل قوله سواء كانت باطنة او ظاهرة يعني ان المراد من الآلات الجسمانية هي الحواس مطلقا باطنة

كانت او ظاهرة وهي قوى مخصوصة حالة في الجسد والآلات لادراك النفس ١٢ من البطلان قوله اذ المراد بها في قول الشيخ

كالعين مثال للآلات الجسمانية والضمير في قوله وهي القوة الباصرة راجع الى العين الذي هو من الموثات السماعية ولا يلزم

في اطلاق القوة الباصرة على العين بمعنى الجرم المخصوص حتى يكون خلاف ما تقرر في مداركهم لان المراد بالعين آه هي القوة

الباصرة مجازا لعلاقة بينهما ظاهرة كما لا يخفى قوله لا الجرم المخصوص حتى احتيج في تصحيح العبارة الى اختيار تكلف بعيد وهو ان

قوله كالعين تمثيل للمنفي اعني وجودها لذاتها والضمير راجع الى الآلات الجسمانية وقولنا مثلا مقدر بعد قوله القوة الباصرة

ثم اعلم انه افاد بعض المتأخرين ان قوله كالعين تشبيه لا تمثيل للمنفي او النفي كما وهم المعترض ان الآلات الجسمانية وغيرها من

الاعراض الجسمانية فليس لها وجود لذواتها وحضور عند نفسها كما ان محال تلك الاعراض كالعين مثلا ليس لها وجود لذواتها

وحضور انفسها بل وجود تلك الآلات ومحالها وحضورها لغيرها وهي النفس ولا يخفى على المتفطن ما فيه من التكلفات العديدة

منها حمل الكلام على التشبيه مع وضوحه في التمثيل ومنها الاحتياج الى تقدير قولنا مثلا بعد قول الشيخ القوة الباصرة ومنها

انه لو كان الكلام محمولا على التشبيه كان الاولى للشيخ ان يقدم التمثيل عن قوله القوة الباصرة على التشبيه اي قوله

كالعين بان يقول هكذا والآلات الجسمانية كالقوة الباصرة وجودها لا لذاتها كالعين فافهم ١٢

قوله

الا تحاد فيه قوله بما هو عاقل اي مع قطع النظر عن الحيثيات الا انها متعددة باعتبارات المتميزة عن الذات واما باعتبار ذلك من اعتبار الحيثيات مطلقا بعد اعتبار الذات فلا عبرة لها في هذا المقام قوله كتغاير المعالج والمستعلج فان النفس في معالجة اعراضها النفسانية من الحقد والحسد والبغض وغيرها معالج بالكسر من حيث القوة الفعالية ومعالج بالفتح من حيث القوة الانفعالية قوله علاوة لدليل الشيخ وليس الدليل مستقلا على نفي التغاير مطلقا سواء كان بالذات او بالاعتبار كما زعم البعض لا يخفى على الفطن ان هذا خلاف سياق الظاهر من كلام السيد الزاهد فان المتبادر منه نفي التغاير مطلقا لا نفي التغاير الذاتي فافهم قوله والمقصود ههنا اي بالعلاوة نفي التغاير الذاتي فقط لا نفي التغاير الاعتباري ايضا ١٢ نجلي

عن الاتصاف قوله حاصله ان التعقل هو وجود الشيء للذات المجردة الظاهر انه حاصل لكلا الكلامين كما يتبادر الى الصدر والعجز الى العجز فالتخصيص بالثاني بعيد ومستغنى عنه قوله ان التعقل الشيء وادراكه هو وجوده للذات المجردة وحضوره عندها اما بواسطة كوجود زيد لنا او بدونها كحضورنا وحضور الصورة العلمية عندنا وعنده تعالى جل شانه والمجردات كما كان وجودها وحضورها عنده بلا واسطة غيرها ويكون بعد تعقلها وادراكها لها بذواتها لا لما عداها فتعقلها بالمعنى المصدري هو وجودها لها وحضورها عندها ومعنى الى فرعند المدرك عين ذواتها كما هو شان العلم الحضوري بانفسها فافهم قوله حيثية تقييدية موجبة للتكثر اي الحيثية تتغير المصداق فان كانت معتبرة في المعنون بان كانت داخلة في حقيقته وقوامه فيوجب التغاير بالذات وان كانت في المفهوم والعنوان فقط كحيثية الاكتناف بالعوارض الخارجية والذهنية بالنسبة الى الاشخاص فالتغاير بالاعتبار فالحاصل انه لا بد ان يعلم ان الحجة المذكورة للشيخ كما يدل على نفي التغاير بين مصداق العقل والمعقول في تعقل المجردات بانفسها كذلك يدل على نفي التغاير بين مصداق العاقل والمعقول ههنا فان العاقل ههنا بما هو عاقل وجوده له وحاضر عنده فهو بهذه الحيثية معقول له ايضا فمن ذهب الى خلافه كالمحقق الدواني واتباعه حيث قال في الحاشية القديمة ان في علم النفس بذاتها موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار لتغاير المعالج والمعالج فقد اخطا فعليه ما نطق به الشيخ فقوله وكيف الخ كانه علاوة لدليل الشيخ الناهض على نفي التغاير مطلقا والمقصود ههنا نفي التغاير الذاتي فقط فلا يرد

القايل الخشية انما يقول في التعبير والعنوان دون المعنون والمعبر عنه وهو
لا يستوجب ان يكون الحيثية امرا اعتباريا حتى يكون العلم بها علما
حصوليا لا حضوريا كيف يصرح المحشي ان العلم الحصولي هو الشيء من
حيث العوارض الذهنية مع ان العلم المتعلق به علم حضوري لا حصولي
هذا غاية توجيه الكلام والله تعالى اعلم بحقيقة المقام قوله والعلم المتعلق
بها علم حصولي لان الذات المأخوذة مع الحيثية المركبة من امر اعتباري
امر اعتباري موجود بظرف اللحاظ بوجود ظلي دون الخارجي بوجود ما
صلي بخلاف النفس فلا يكون نعتا لها لا يستدعي الاتصاف لانضمام
الذي هو احد الامور الثلاثة التي عليها بناء العلم الحضوري وجود
الحاشيتين في ظرف الاتصاف والظاهر انها ليست بنعت فيها
ولا معمولا لها فيكون علمها علما حصوليا اذ العلم المتعلق بالاشياء

الغاشية

الغاشية عنا يكون بحصول صورة منها هذا يلوح مما في التوضيح قال في الى آخره
والامر فيما نحن فيه ليس كذلك لان وصف العاقلية والمعقولية
من الصفات النفسانية التي مصداق حملها نفس ذات الموصوف
فيكونان واجبي الثبوت لها كالوجود للواجب فلا يرد ان الاتصاف
بهما ممكن لها والاتصاف بالشيء الممكن مسبوق بالاستعداد فللنفس
استعدادان باحدهما صارت عاقلة وبالآخر معقولة قوله فيها فالعاقل
والمعقول والعقل الخ والازم ان يكون علمها بانفسها بحصول صورها
قوله وتحقيقها بهذا الخ اشارة الى قوله فالعاقل والمعقول
والعقل الخ والازم ان يكون علمها بانفسها بحصول صورها قوله فيها
وتحقيقنا هذا الخ اشارة الى قوله فالعاقل والمعقول الخ فانه كالنتيجة
لجميع ما سبق ووجه الظهور ان ما سبق يدل دلالة ظاهرة على ان الخ

المعقول هاهنا لو لم يكن عين العقل تميز الحاضر عند المدرك الذي هو حقيقة
الحضوري لزم ان يكون علمه بحصول صورته وهذا الوجه ليس له اختصاص
بهذا المقام بل جار في الحضوري مطلقا كما لا يخفى قوله فيها غطاء في القاموس
غطى الليل فلانا اي البسه ظلمة وغطاء اگرداء ما تغطي به المرأة قوله فيها
دون الاعم الخ لانهما من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عنده فلا بد
في علمهما من الحصول قوله فيها وبه يظهر الضعف الخ لان المجردات مع كونها
فاقرة الذات في جميع الكمالات كان تعقلها عين ذواتها فالواجب
تعالى عن جميع انواع النقائص احق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاتها
التي متساوية الاقدام في كون منبعها نفس ذات القيوم الحق
بلا مشاركة امر غيره تعالى بعين ما ذكر من الحجة القاطعة والبراهين الساطعة
فتدبر قوله فلزم اجتماع المثلين الخ قال بعض الاعاظم لا احد ان

توجه

توجه عليه بالنقض لان مقدمات البيان بعد التسليم والاغماض عما
مبني عليه استحالة اجتماع المثلين انما يلزم عدم العلم بالجزئيات على وجه
الجزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين
لا الى انه يقول العبد المعتصم بحبله المتين ان في قوله بعد التسليم اشعار الى
انه لا احد ان يمنع على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وان كانا
متحدين بالذات لزوم اجتماع المثلين المستحيل مستندا بانه عبارة عن امرين
متشاركين في الماهية النوعية في محل واحد والمستحيل منهما اجتماعهما بحيث
يرتفع الامتياز بينهما كما صرح المحشي في مواضع والتمايز بين المتحدين
ذاتا لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا فحسب بل المحل الواحد في
الازمنة المتعددة او زمان واحد يوجب التعدد والتشخصات باعتبار
الجهات كالهيولى وفي قوله والاغماض اشارة الى ان ما يبتني عليه استحالة

من ارتفاع الامان عن الحكم الحس على تقدير جوازه فجاز ان يكون
السواد المحسوس لواحد سودات كثيرة ليس مما ينبغي ان يبنى
عليه لانا لا نجد باسا في الارتفاع المذكور اذ الحس قد يغلط كثيرا كما
المغرق في مقره فادعاء استحالته ادعاء محض كيف وان الجسم يغمس
في الصبغ فيغلبه كدرة ثم كهبة ثم السواد ثم حلوكة وليس ذلك الا لتضاعف
افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعا والسواد كهبتان
والحلوك سوادان وهذا بعينه اجتماع المثلين فليتامل واما تقرير النقض
فهو انه على تقدير حصول الاشياء بانفسها لابد لعلم الجزئي بما هو
جزئي ان يحصل امر مشخص معارض بالعوارض الخارجية في
الذهن اذ الكلي قاصر عن افادة علمه بما هو كذلك وهذا الاجتماع
المثلين الذي ادعيتم باستحالته اجتماع الشخص الذهني والى جي

او لتشخصين

او لتشخصين الخارجين المشاركين في الماهية النوعية في محل واحد
وهو النفس ولا يفضي الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي فانهم استدلوا
على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بانا نحكم على الاشياء الاولية
في الخارج باحكام ايجابية صادقة متحققة به وذلك لا يمكن الا بعد
وجود تلك الاشياء اذ ثبوت الشئ للشئ يستدعي ثبوت المثبت
له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وهذا الدليل لو تم لدل على
حصول الجزئي بما هو جزئي ايضا في الذهن لجريان خلاصة الدليل
فيه ايضا بانا نحكم عليه بما هو جزئي باحكام ايجابية متحققة به نحو زيد موجود
فلا بد من الوجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن ووجود المغايرة
بينهما حقيقة او اعتبار لا يكفي لصدق الموجبة والا لكفى لصدق قضية
زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو وغيره

فلا بد من حصوله و وجوده من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية
ويكتنف باللواحق العينية في الذهن وليس العلم زايدا على هذا
القدر والجواب بانا لا نسلم المماثلة المستحيلة بين الشخص
المكتنف بالعوارض الذهنية والشخص الخارجي المتشخص
بالتشخصات الخارجية او الشخصين الخارجين لتحقق التمايز
بينهما كما بين الخطين او السطحين المتماثلين في الامتداد
والاستقامة الحالين في سطح او جسم كذلك بناء
على ما تقرر في الحكمة من ان المحل هو الكل لا البعض دون بعض بانهما
من حيث انهما يمتدان في جهة محل لاحدهما من حيث انهما يمتدان
في جهة اخرى محل للاخر مشتركا كما اشار اليه سابقا فافهم
قوله علم حضوري اي لا لزم اجتماع المثلين قوله فعلم حصولي لا انتفاء

المماثلة

المماثلة المستحيلة بين الصورة العقلية الكلية والصورة
الشخصية الذهنية قوله على تقدير كونه علما اما على تقدير كونه غير العلم
فليس من هذا القبيل بل حالة اذعانية تحصل عقيب انكشاف الصورة
الذهنية بالعوارض الذهنية كما سياتي قوله وبهذا حصل الفرق
وزال الاشتباه الناشي من اطلاق لفظ التصديق والجزء الاخير
للقضية على الحكم على طور الاوايل واطلاق التصديق والقضية
على المفهوم العقلي المركب على راي الامام تتغاير الاطلاقين
فوقوع النسبة والمفهوم العقلي من حيث الانكشاف علم تصديقي
وبدونه معلوم وجزء اخير للقضية قوله في الحاشية علم واحد غير
مركب الخ هذا على تقدير حصول الاشياء باشباحها صحيح
لا غبار عليه واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر

وحينئذ لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي ح هو الامر العقلي
المركب في مرتبة القيام اذ قد اثبات الشي لا يختلف باختلاف
الاعتبارات والتوجيه بان العلم من مقولة الكيف والانقسام اللازم
للتركيب ينافيه مع ما فيه ينافي قوله المحشي بعيد بل التصديق
عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط
فالتوجيه توجيه الكلام بما لا يرضى قائله والقول بان تركيب احد
المتحدين وان كان ذاتا وحقيقة لا يوجب تركيب الاخر الاترى
ان مرتبة لا بشرط شي متحدان مع كون احدهما بسيطا والاخر
مركبة لا محصل له عندي لما عرفت ان ذاتيات الشي لا يختلف
باختلاف الاعتبارات كما تمسك به فذلك القايل في موضع
عديدة واما مرتبة لا بشرط شي فلا نسلم بساطة احدهما وتركيب
الاخرى

ى لان الشي الواحد صالح لان ينتزع منه شيئان في ظرف
اللحاظ اذا لاحظ العقل مبهما باعتبار انتزاع معنى مبهم يسمى مرتبة
لا بشرط شي واذا لاحظ مبهما ثم محصلا باعتبار انتزاع معنى مبهم
ومحصل يسمى مرتبة بشرط شي فاتحادهما انما هو باعتبار منشاء
الانتزاع وليس باعتبار بساطة احدهما وتركيب الاخرى واما
لمفهوم الانتزاعي والتعبير لهما وان كان بسيطا ومركبا فليسا
متحدين ومن ههنا تسمعهم ما يقولون ان جزئية الجنس والفصل
للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله وما ظهر لي في هذا المقام
بعون الملك العلام هو ان مقصود المحشي ان المسمى بالقضية
في قول السيد السند قدس سره هو المفهومات من حيث انها
امر عقلي مركب معتبر فيه الوحدة عروضا له ودخوله لا من حيث

انه كثرة محضة ضرورة ان القضية حقيقة محصلة كالاعداد والعلم
المتعلق بها بهذه الحيثية علم واحد غير مركب اي ليس علوما
متعددة عند الحصول ثم اعتبر فيها بعد ذلك الوحدة اذ الحاصل
في الذهن ح هو الشيء الواحد من حيث انه واحد وان كان في
نفسه ذا اجزاء وتعدد العلم انما يكون بتعدد الحاصل كما لا يخفى فلا
يكون تصديقا عند الامام لان التصديق عنده علوم متعددة
صرفة او معتبرة فيها الوحدة كما هو التحقيق عند المحشي كما سيأتي
فالمراد بالمفهومات في قوله والعلم بها الخ هو المفهومات المتعددة
المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام ومن ههنا
ظهر الفرق بين التصديق والقضية عند الامام ايضا بالعلم والمعلوم
والكلام السابق للمحشي يقول ويؤيده ما سيأتي من المحشي

ان المحشي التصديق عند الامام هو مجموع تصورات القضية حيث
ثم نقل هو ادراك القضية فما ظن من ان مقصود المحشي من كلام
هذا الكلام هو الكلام على السيد السند قدس سره بانه يلزم عدم
الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم والمقرر عند
الامام خلافه عجيب كل العجب فالمقصود انما هو نفس تبيين
الاختلال في العبارة والقول بانه من قبيل صنعة الاستخدام
وهي من المحسنات المعنوية كما تقرر في علم المعاني والبيان
ليس بجيد اذ من المعلوم ان تحسينها ليس على الاطلاق
بل اذا قام القرينة على فهم المراد وبدونها مخل الفهم كما في تلك
العبارة اذ ليس في سياقها ولا في سباقها ايماء الى هذا المراد
ولهذا احتاج المحشي في اثباته الى امر خارج قوله وبقي انهم الخ

الظاهر انه ليس داخل تحت النقل لان ما يظهر من تتبع كلماتهم
وتفصح تصريحاتهم هو انه لما كان العلم الحصولي من مقولة الكيف
وفسر بحصول الصورة مع كونه من مقولة الاضافة حكموا
بالتسامح ويكون المراد به هو الصورة الحاصلة كما في شرح
المواقف ولم يظهر انهم عمموا ايضا كيف وانما الداعي الى الحكم
بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة اخرى
تحت المقولة الاولى فلو عمموا ما هو المراد منه حيث يعم الحضوري
ايضا عاد المحذور المذكور لان العلم الحضوري ليس
مندرجا تحت مقولة معينة بل حاله كحال المعلوم لاتحاده ذاتا
واعتبارا كما صرح به بعض الاذكياء فلا فائدة في التسامح بل
هو تتمة اوردها المعترض من عند نفسه لتتميم اعتراضه واداه

وعبت

وعبت بهذا فاعلم ان حاصل الجواب انا لا نسلم الصورة التي صيلته
من الشيء اعم من الحضوري لان المفهوم منها انها حكاية عن ذلك
الشيء واتحاد الحكاية وعينيتها مع المحكي عنه محال بل هما متغاير
ان مصداقا بالذات او بالاعتبار فلا بد ان يكون تلك الصورة
متغايرة للمعلوم فكيف يعم الحضوري لانه وان وجد بينه وبين
معلومه مغايرة في المرتبة المتاخرة عن صدقهما لكن لا ينفع للشمول
فما وهم ان هذا الجواب ليس على داب المناظرة لان السائل
ناقل والناقل لا يتوجه عليه المنوع الثلاثة فاسد كما لا يخفى فتدبر
فانه من سوانح الوقت قوله في المطارحات الخ حاصله على ما يظهر
انه لو كان العلم الحصولي للنفس الموجود في زوال الشيء عنها فالشيء
الزايل اما ان يكون انفس علما حصوليا او غيره بل صفة اي امر زايل

قوله وعبت اي حفظت وعيت في
القاموس وعاه يعيه حفظه وجمعه كاوعاه
فيهما سورت

قوله فاسد لانه قد عرفت ان قول السائل وهو اعم الخ غير
داخل تحت النقل بل هو تتمة اوردها من عند نفسه لتتميم الاعتراض
فلا يكون السائل ناقلا حتى يكون الجواب على خلاف داب المناظرة
ثم ينبغي ان يعلم انه يمكن دفع هذا التوهم على تقدير اندراج ذلك القول
تحت النقل بان المنع وان لم يكن متوجها على نفس النقل لكن
يتوجه على المنقول عنه اذا كان فيه الفساد فلا يقال ان النقل
من فلان ممنوع بل يجوز ان يكون يقال ما نقل من فلان ممنوع
اذا كان ذلك فاسدا او فيما نحن فيه المنقول عنه فاسد فالمنع
متوجه بلا مرية كما لا يخفى ١٢ ات

الموجودة لاستحالة وجود الصفة بدون الموصوف ١٢

غير الادراك الحصولي سواء كان حضوريا ام لا وعلى الثاني فللنفس ...
وعلى الاول فذلك الادراك الحصولي لا بد ان يكون امرا وجوديا والا
لزم ان يكون امرا عدميا وهو الزوال انتفاء ما ليس بشيء وهو الادراك
الحصولي الزائل وهو محال فبطل الرأي بالكلية اما على تقدير كون العلم
عبارة عن الزائل فظاهر واما على تقدير الزوال فلان كل علم صالح
لان يحصل العلم بزواله وبزوال زواله وهلم جرا فيحصل بخصوصية علم
دون علم فكونه زائلا اعتبارات كما يشهد به الوجدان والزائل
او زوال الزائل لا بد ان يكون وجوديا سواء كانت المقدمة القائلة
العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء مأولة بما في حاشيته
اولا فقيل لو كان احتمال كون الزائل حضوريا داخلا في الشق
الاول فبطلان الرأي ممنوع لان الشق المفروض انما هو كون الحصولي
زوالا

زوالا ولو كان داخلا في الشق الثاني فانما يتم اذا ارتفع احتمال
كون الزائل حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها وهو ممنوع وكذا
ما قيل لو كانت المقدمة القائلة مأولة لا يلزم وجودية جميع الادراكات
لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي لا يلزم وجودية الزائل
فلا حق لان العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء على وجه
الاستلزام الوجود ... على ما ينبغي هذا ثم اعلم ان الامام يستدل
على هذا المطلوب بان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست
عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم ليس كذلك وايضا
لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي
هو عدم العلم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض
كونه عدميا واما الجهل المركب وهو ايضا باطل لخلو المحل عنهما معا

قوله فيهما ما فيهما اما في الاول فلان العدم ايضا ممتاز كعدم العمى مثلا واما في الثاني فلانه انما يلزم ثبوتية العلم على ذلك التقدير لو كان العلم الذي هو عدم من عدما
فالذات العدم الذي هو الجهل البسيط عن الواقع اما اذا كان ... فلا ثبوته عن الموضوع فلا يلزم ثبوتيته كما سياتي فتذكر وقد ناقض ههنا بعض الافاضل
بانه على هذا يجب ان لا يكون العلم بحصول الصورة ايضا للزوم وجود الامر الغير المتناهية فيها بالفعل على تقدير كون العلم بحصول الصورة بيان ذلك ان النفس
قبل العلم بشيء متصف بالجهل بذلك الشيء في نفس الامر ثم اذا علمت به وحصلت صورته زال ذلك الجهل والجهل هيئة فزوال الجهل بذلك لجواز الانفكاك بينهما
فيجب ان يكون فيها جهالات غير متناهية بحسب ما في قوتها من الامور الغير المتناهية عنده فاجاب عنه بان الجهل ليس امرا ثبوتيا حتى يحل ويزول بل معناه
علمنا بشيء بل هو سلب العلم سلبا بسيطا فلا محذور ثم رد هذا الجواب بانه قد تقرر في موضعه ان الجهل المركب يقابل العلم تقابل التضاد والجهل البسيط يقابله
تقابل العدم والملكة والعدم المقابل للملكة وان كان عدما لكنه ليس عدما ثانيا فلا بد من الحالة وزواله عن المحل عند حصول الملكة فيه انتهى وانت تعلم ان
غيرية الجهل هيئة عن الجهل بذلك وجواز انفكاك احدهما عنه الاجزاء انما هو باعتبار لحاظ خصوصية الاضافة الى هذا او ذلك واما باعتبار ... فهو شيء واحد
لا امتياز فيه ولا تعدد واذ العدمات لا امتياز فيها بحسب انفسها بل الامتياز فيها باعتبار الاضافة فهو قبل الزوال شيء واحد لا تعدد فيه اصلا وبعد زوال ... تامل

كما في المحاكمات فيهما ما فيهما فتدبر قوله فينتهي الى ادراك وجودي مسلم
لكن لم لا يجوز ان يكون حضوريا والجواب قال في الحاشية
في هذا الطريق دقائق منها انه فيما اختاره صاحب المطارحات
لا يتم التقريب لان المدعى كون الادراك الزائل والثابت به علم
منه ومن الانتفاء الثابت بخلاف هذا الطريق ومنها انه في هذا الطريق
الطريق على تقدير نقيض المدعى يلزم امر مستحيل لكن بخلاف ذلك
الطريق قوله فهاهنا وذلك لانه غير مذكور استحالة ارتفاع النقيضين
ولنعلم ان في هذا المقام اشكالا خالطني معاصر الاستاذ مد ظله والجواب
ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين فان نقيض كل شيء رفعه
واستحالة احد النقيضين توجب وجوب الآخر فيلزم ان يكون
النقيضان واجبان وهو يستلزم اجتماعهما وقد رجح لي في

مجلسه

في مجلسه ما يقضي به عنه لكن لم يرض به وهو انه ليس معناه رفع
تحقق النقيضين معا حتى يلزم ما لزم فانه ليس بمحال بل معناه
رفع احد النقيضين كما هو شان رفع موضوع القضية السالبة الكلية
فتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء جميع الافراد فغاية ما لزم من
استحالة وجوب احد النقيضين ومن الضرورة انه لا يستلزم حتما
وقد عرضته على الاستاذ مد ظله فحسنه ثم اتى بتقرير آخر ان معناه
انه على تقدير ارتفاع نقيض ارتفاع نقيض الآخر محال وهو انما يستلزم
وجوب ذلك النقيض الآخر على هذا التقدير وهو ليس بمحال وقريب منه
ما افاده هو بنفسه ان معناه معية رفعهما محال فيجب سلب معيتهما
وهو ليس بمحال وقريب منه ما افاده هو بنفسه ان معناه معية
رفعهما محال فيجب سلب معيتهما وهو ليس بمحال فافهم قوله فيها

عقليا يجزم به العقل بمجرد ملاحظة الطرفين لتجويز العقل ان لا يكون

الانسان ولا يمكنه تجديد السلب بل الانسان يكون مسلوبا

لسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوصة وهو كما نرى في المعالم

تميز فكيف يكون منشأ لامتياز الغير عن ما لم او عدم التمايز الا بملكاتها

لا يوجب عدم كونها منشأ لامتياز الغير ومن ادعى فعليه البيان وان

ظن ان الملكات ايضا ههنا سلوب بسيطة فنراح بان تمايز

السلوب لا يتوقف الا على الاضافة الى ملكاتها لا على تمايزها ايضا

ههنا سلوب بسيطة فنراح بان تمايز السلوب لا يتوقف الا على

الاضافة الى ملكاتها لا على تمايزها ايضا فليتامل فوقه اللازم

على تقدير تمامه او على جزء النقد ير كل ادراك سابق كان انتفاء ثابتا

للسابقة فتحقق اللاحق بزوال السابقة وزوال ثبوته وبقي الانتفاء

مع انه اذ بهذا اثبات لمقدمة الممنوعة وان لم ينفع بالمقصود كما مر

انما فنفي الفائدة في ذكر ما غير صحيح قوله فيها لا ينفع بالمقصود بخلاف

الطريقة التي اختارها صاحب المطارحات لانها تدل على الايجاب

الكلي كما تلونا عليك سابقا قوله جميع تلك الادراكات الخ اي الادراكات

الغير المتناهية السابقة قوله فالاولى لم يقل فالصواب لجواز حمله على

المعنى الصحيح وهو انا بهذا المعنى فالمعنى للنفس ادراكات من حيث

الانتفاء والبديهة تشهد بخلافه او المعنى الذي سياتي من المحشي

قوله فيلزم انتفاء الخ مع ان الوجدان يشهد بخلافه قوله بل

الانتفاء ثابتا والمستدل قال عليه بان الادراكات متميزة الامتياز

فلو كان انتفاء محضا لم يتميز لان الانتفاءات المحضة والسلوب

البسيطة لا تتميز الا بملكاتها والا لم يكن الحصر بين الانسان وسلبه

عقليا

على ما تقرر ان النفي اذا دخل على الكلام فيه تقييد يتوجه الى
القيد فقط واورد عليه بان النفي المحض اذا كان موضوعه
موجودا يكون عدما ناعتيا والسالبة في هذه الصورة تصدق معدولة
وقد فرض وجود الموصوف اذ الكلام عند تحقق الادراك الاخير
فالاعتراف بالانتفاآت المحضة بالاعتراف بالادراكات وفيه كلام
سياتي قوله ولا شك انه الخ فيه ان استحالته على تقدير حدوث
النفس مسلم واما على تقدير قدمه فممنوع لجواز ان يكون مرتبة العقل
الهيولاني التي هي عبارة عن خلو النفس عن جميع الادراكات
مختصة بحدوث النفس والشاهد عليه انهم استحالة التسلسل في
التصديق على تقدير كونها نظريا على حدوث النفس وانه يمكن ان
يستدل على انتفاء تلك المرتبة ذاتا بان يقال تمهيد مقدمة وهي

انا

وهي انا نفرض مفهومين متناقضين مفهوم الشيء المتحصل في
الذهن بنفسه او بوجه الذاتي او العرضي سواء كان مرآة للملاحظة
اولا ومفهوم خلافه ثم نسمي احدهما بالمعلوم والآخر بالمجهول
المطلق ان مرتبة العقل الهيولاني لو كانت من الواقعيات
فرضنا ان عمروا مثلا كان في تلك المرتبة ثم حصل له نحو لا مفهوم
المجهول المطلق بمعنى الذي مر فان العقل لا ينقبض عن تجويز حصوله
ابتداء كما يشهد به الوجدان فزيد مثلا حاصل اما معلوم عنده بان يكون
حاصلا له بنفسه او بوجه ما وقد فرض انه لم يحصل له سوى مفهوم المجهول
المطلق فيكون عنوانا له وصادقا عليه فيلزم ان يكون حين كونه
معلوما مجهولا مطلقا واما مجهول مطلق فيكون حاصلا له بهذا المفهوم
الصادق عليه المفروض الحصول فيلزم ان يكون معلوما حين كونه

فالادراك الذي يعقبه الخ الضمير الاول للانتفاء والثاني للادراك
يقال عقبه فلان اذا جاء على عقبه فالحاصل ان الادراك لو كان انتفاء
ادراك آخر فالادراك الذي يعقبه فذلك لانتفاء ان كان انتفاء
للادراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء انتفاء انتفاء الادراك
الذي هو سابق عليه بمرتبتين وكان الادراك الذي يعقبه
ذلك الانتفاء انتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق
ذلك الشيء والا لزم ارتفاع النقيضين فيتحقق الادراك المنفي
السابق على ذلك الانتفاء بمرتبتين فيستلزم الادراك الثالث
وهو الانتفاء كلا للادراك المفروض الاول السابق عليه وهكذا
يستلزم كل ثالث واول فيبطل كلية الكبرى ولزم اعادة المعدوم
وانقلاب المثبت الى المنفي وبالعكس ثم هذا الى غير النهاية فافهم

مجهولا مطلقا ولهذه الشبهة تقريرات واجوبة مختصة بها وهذا
التقرير مما سنح لي عند المناظرة مع بعض وعرضها على الاذكياء
فطرنا فلم يات احد منهم بما يعتد به فهي احق بالجذر الاصم قوله اوذر
الحصى وعدمه لتحقق العدم السابق كما في الحوادث وتلك ان
اراد به انتفاء بعد الوجود لكن الادراك كان انتفاء للحب
يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما طاريا
لانتفاء سابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك انتفاء سابقا
هو انتفاء له وهكذا اي عدم عدم قديم وح لا يلزم تعاقب الانتفاءات
انتفاء العدم لزوم تحقق الزائل قبل تحقق الزوال بخصوص
الدليل يوجب عدم تمام التقريب لانه حينئذ يبقى احتمال كون الادراك
زوالا للانتفاء السابق على ما هو انتفاء له فافهم فانه دقيق قوله

فالا

قال في الحاشية وهو محال لانه يوجب تارة بان الوجود امر واحد
في ذاته ولا يختلف اعادة بحسب حقيقته بل بحسب الاضافة الى امر خارج
عن ماهيته اعني الزمان فاذن قبل الزمان امكانا ووجوبا وامتناعا فلو
جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء وممتنعا
في زمان آخر كزمان الاعادة بناء على ان الوجود في الزمان
الثاني مغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب
احد المواد الثلاثة الى الاخرى وهو مع مخالفته لبديهة العقل يوجب
غناء الحوادث عن المحدث لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في
زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة وفيه
سد باب اثبات الواجب تعالى وتارة بانا اذا فرضنا ان
زيدا معدوم ثم وجد ثم عدم فيصدق اولا زيد معدوم وثانيا

لا معدوم

لا معدوم وثالثا ليس بلا معدوم وههنا ثلاثة اعدام الاول
مستفاد من كلمة ليس والثاني من كلمة لا والثالث من كلمة
معدوم فيها عدم عدم العدم فلزم اعادة بعينه والا عند از
يتغاير بها لاختلاف الزمانين او بخصوص الشيء انتهى في صورة
الوجود منشأ ذلك والجواب عنه بانهم تعلقهم بجواز اعادة المعدوم
المحض وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وههنا يلزم اعادة العدم
الثابت لا بل الادراك بعدم ثابت فيعود الثبوت غير سديد
لان الحكماء اقاموا على استحالته حججا منها ان تخلل العدم بين
الشيء ونفسه محال اذ النسبة لا بد لها من الطرفين فيكون
الوجود بعد العدم غير الوجود وبعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون
المعاد بعينه الاول اورد بان التغاير الزماني كاف ومنها ان

المعاد انما يكون معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت
وهو محال وزيف بان اللازم للاعادة بعينها اعادة عوارضه المشخصة
والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة
هو بعينه الموجود قبلها بحسب الخارج كيف وقد حكي انه قد
وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان ذلك مقرا
على التغاير فقال له ان كان الآخر على ما تزعم فلا يلزم
مني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من
يباحثني فبهت وعاد الى الحق واعترف بان الوقت ليس
من المشخصات ومنها انا لو افرضنا اعادة المعدوم بعينه والله
تعالى جل شانه قادر على اعادة مثله مستانفا فلنفرض ايضا وح
لا يتميز المعاد عن المستانف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز

ودفع بانا نمنع عدم التمايز بل يتمايزان بالهوية فهذه الدلائل ان
تمت لدلت على استحالة اعادة المعدوم ايضا كما دلت على
استحالة اعادة الوجود والمعدوم كما يفهم بادنى تفكر فتامل قوله
اقول لك حاصله انه اذا تحقق في النفس ادراك كان زوالا
لسابقه ثم انتفى عنها فهذا الانتفاء ايضا يكون ادراكا لكن لا يكون
انتفاء محضا لان الادراك حقيقة قائمة بالمدرك فيكون في
قوة المعدولة وانتفاء البسيط فقط وبانتفاء الثبوت الاول
يستلزم الادراك الاول الذي هو في قوة الموجبة المحصلة
والا لزم ارتفاع النقيضين دون الثاني بل يستلزم الانتفاء
الذي هو في قوة السالبة البسيطة فلا نسلم ان انتفاء
الشئ ههنا يستلزم الشئ الذي هو في قوة الموجبة المحصلة

لجواز تحقق هذا الانتفاء على الطريق الثاني وان اختلج في صدرك
ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمان عند وجود
الموضوع وهو ههنا النفس لكونهما نقيضي المعدولة والسالبة
البسيطة اللتين متساويتان عند وجود الموضوع ونقيضا
المتساويين متساويان فكذا الحال في ما في قوتهما وفي قوة نقيضيهما
فيزاح بان العدم الثابت والعدم المحض متغايران مفهوما وحكما
حتى ان العدم الثابت يبار ادراكا بخلاف العدم المحض
فمع وجود الموضوع يجوز ان يكون لصدق احدهما مانعا كفرض
انعدام الادراكات عن النفس الا الاخير منها دون الثاني
فلا نسلم التلازم بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة
وكذا بين ما في قوتهما حتى يتفرع عليه تلازم نقيضيهما وتلازم ما في

قوة نقيضيهما ومن ادعى فعليه البيان هذا ما حصل لي في هذا الباب
والله جل جلاله اعلم بالصواب شعر ومن عادتي حب الديار لاهلها
وللناس فيما يعشقون مذاهب قوله الا ما هو بازاء الخ فان
كان بالعكس ايضا فمتساويان والا فالسابق زائد قوله يدل على
خلافه ممنوع بل على ان اللاحق زائد على السابق او هو باق مع
سيما القريب هذا ايضا وان كان لا يتصور على تقدير كون كل
ادراك السابق لكن اين هذا من ذاك كانه اراد ان الوجدان
حاكم بان العلوم تتزايد يوما فيوما بمعنى ما مر اليه الايماء وهو
حصول ملكة يحصل بها الاقتدار على تحصيل ادراكات في الزمان
اللاحق زائد على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق بالمعنى
الذي قصد فتامل قوله وايضا يلزم الخ لعل غرضه انه على تقدير تحقق

العلم الى نوعيه ان اجتماع العلمين حدوثا يستلزم اجتماع الالتفاتين نحو المعلومين فى آن واحد والتالى باطل فالمقدم مثله واما الملازمة فلان الوجدان شاهد بانه لا يتعلق علم بشئ الا وان يتعلق به قبله التفات من النفس قبلية مواخية مع المعية فاذا اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين حدوثا فى زمان واحد اجتمعت الالتفاتات اليهما قبله فى آن واحد واما بطلان التالى فلما هو المشهور من ان النفس لا تتوجه الى شيئين فى زمان واحد بالتفاتين متغايرين وبعد هذا فلو كان الزايل لا يجامع عند العلم بهذا عين الزايل عند العلم بذلك لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال كما لا بد للعلم بذلك من زوال اخر والا استوى

ما ذكر صاحب المطارحات فى الشق الثانى يمكن اقامة الدليل الاخر على ذلك المدعى لانه دليل تام فى نفسه كما يدل عليه قوله كما ذكره فى الشق الثانى فلا يرد ان تحقق الادراكات بازاء ادراكات هى قوة النفس ورائى وجيب التحقيق تلك على هذه واما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب لا على التعين وبناء لزم اجتماع النقيضين على الاول لا سلما فلا ورود فافهم قوله والمصنف يرد والحق يعنى لما كان مقصود صاحب المطارحات اثبات المدعى بابطال نقيضه باستلزامه احد الامرين وهو الخلف وتحقق امور غير متناهية لا احتاج الى ترديد الشئ الزايل والمصنف رام ابطاله باستلزامه الاخر فقط هو حاصل بدون الترديد فالترديد مستغنى عنه قوله لا زوال واحد والا ابطل الحصر العقلى بين الشئ ونقيضه قوله وايضا

حال العلم وما قبله وقد بطل ما سبق المجامعة بينهما فلا بد ان
يكون ذلك الى زائل معدوما ثم موجودا ثم متحددا وهل هذا
الا اعادة عين الزوم وفيه ان الثابت بالمقدمة الممهدة
انما هو بطلان المجامعة حدوثا لا بقاء فلا يلزم تخلل الوجود ولو
استعين بالمقدمة القائلة ان الزائل لو احدث له الا زوال
واحد الغى المقدمة الممهدة على انه لا يصير به دليلا اخر ثم
هذا كله على تقدير ان التعليلية بعد قوله يلزم اعادة المعدوم
بعينه واما او الفاصلة في بعض النسخ قوله لما اشتهر الخ فيه
اشارة الى المباحث المشرقية من ان القوم وان نسبوا به صرحوا
لكن لم ياتوا عليه ببرهان عظيم اذ غاية ما قالوا هو انا نجد من
انفسنا انا اذا اقبلنا باذهاننا الى ادراك شيء تعذر في تلك

الحالة

الحالة الاقبال الى ادراك شيء آخر وهذا هو الذي غرهم من
الطريق المستقيم واما لهم عن النهج القويم واما فهموا ان الادراك
العقلي مغاير للادراك الخيالي حتى اذا قلنا الانسان ناطق
احاط عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر في خيالنا امر مطابق
في الترتيب لهذه الالفاظ فاذا قلنا الناطق انسان فالمعنى
المفهوم عند العقل لا ينقلب بخلاف الصورة الخيالية فمما يشاهد
ان القوة الخيالية لا تقوى على استحضار امور كثيرة واما القوة
العقلية فليست كذلك فالتعذر عائد الى القوة الخيالية لا الى القوة
العقلية بل البرهان قائم على خلافه لانه حين الحكم لا بد من حضور
الطرفين بالضرورة ان القاضي على الشيئين لا بد ان يحضره
المقضي عليهما والا لجاز الحكم على الذهول والمنسي وهو كما ترى

قوله في النشاة الاخرة اي بعد قطع تعلق النفس عن البدن قوله
وتارة بوجود الامور فقد تصدى بعضهم لدفعه بانه اراد بقوله بحسب بافي
توقف الخ امكان ادراك كل امر من الامور الغير المتناهية على وجه البدلية بالفعل
في آن واحد ولما كان الادراك عبارة عن عدم لاحق للامر
وهو لا يمكن الا بعد وجود ذلك الامر بالفعل فيلزم ان يكون فينا
امور غير متناهية بالفعل حتى يمكن ان يزول كل واحد منها في
هذا الآن على وجه البدلية ولم يدر انه كما ان في آن واحد ادراك
الامور الغير المتناهية على وجه البدلية ممكن كذلك تحقق امور غير
متناهية على وجه البدلية فيما قبله ممكن وح لا نسلم الاحتياج
الى الامور الغير المتناهية بالفعل بل امكان امر واحد في كل
زمان بين آنين كفاية لانه يصلح ان يكون زائلا بزوال الآن

نزى وايضا اذا تصورنا الشيء بحده لا يكون العلم باحد اجزائه
مفيدا للعلم بتمام حقيقته فلو استحال حضور العلم بكل اجزائه دفعة
لاستحال العلم بحقيقته وايضا المقدمة الواحدة لا تنتج فلا بد من
حصول المقدمتين ومن الحجج القاطعة انه من المقرر في مقره ان الله تعالى
جل شانه والعقول المفارقة وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقة
الابدان لا يمكن ان يكون شيء من تمام معلوماتها موجودة
بالقوة بل لا بد من حضورها بالفعل وهو يهادم الاساس ما ظنوا وقد
اقتدى به الامام الفاضل السجاري ايضا في بعض تصانيفه فعليك
بلطف القريحة قوله بعض ائمة الكشف فيه اشارة الى خلاف
البعض فان الشيخ الاكبر قد سجل على ثبوت الرزق بعد الموت
والعام الظاهر ان المكتوبات غير واقفة وهي ليست لا ادراكات

غير متناهية ممكنة على وجه البدلية فى آن بعد ذلك الزمان

نعم لو تصدى بهذه قوله اعلم ان الاعداد الخ فيه فى الحاشية

المقصود دفع ما يتراأى وروده الخ توجيه ان العلم سواء كان

عبارة عن زوال امر اولا يتخلص لم عن لزوم الادراكات الغير المتناهية

بالفعل فيتأدى الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون

ادراكاتها ايضا غير متناهية لان العلم على حسب المعلوم ومن

شروط القياس الاستثنائى ان يكون التالى لازما للمقدم

بخصوصه لا لنقيضه ايضا حتى ينتج استثناء رفع التالى رفع المقدم

بخصوصه فانتاج الدليل الذى اورده على هيئة الاستثنائى المطلوب

فرع المنع والدفع مستغن عن الشرح قوله معنى انها القصير للامور

فقط قوله موجودة بالفعل اى لا الى النهاية قال فى الحاشية

واما على تقدير قدمها فلم لا يجوز ان يكون وجود العقل الهيولانى

مختصا بحدوث النفس كما سبق قوله بالمعنى الاول اذ الانتزاع

الامور الغير المتناهية لا يتصور الا فى الازمنة الغير المتناهية قوله فعدم

تناهيها بالمعنى الثانى قبل معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثانى

الخ ممكن بعدم اختصاص التعاقب بالامور الانتزاعية كما فى الحوادث

اليومية ولا يبعد ان يقال المراد من الموجودة فى قوله وان كانت

من الامور العينية الموجودة الموجودة بالفعل وح لا يتصور الاعدام

تناهيها بالمعنى الثانى لا غير كما لا يخفى وكم يتبين حال كونها من الامور

العينية الموجودة المتعاقبة لكمواخات البينة بينها وبين الامور

الاعتبارية الانتزاعية قوله والحق هو الاول قال فى الحاشية

فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال للممثل له اذ عدم تناهيه بالمعنى

على انه وصف عارض له كما في حاشية الحاشية فافهم فانه دقيق

قوله في الحاشية كلما يتكرر نوعه الخ اي نوعه الاضافي بل اعم من حيث

لا يتجاوز الذاتي لان كل ما يتكرر جنسه وان كان عاليا فهو ايضا امر اعتباري

بالدليل المذكور بخلاف ما يتكرر عرضيته بان تحقق في افراده مرتين

مرة بان يحمل قوله فيها تارة وصفا عارضا الخ اي بعد اضافته الى ذلك

الفرد حتى يصير حصة خارجة عنه عارضة له وربما كان حقيقة فباعتباره

من حيث هو في الذاتية والعرضية باعتبارين ولا غائبة فيه كوجود

زيد مثلا فانه من حيث هو عين حقيقته ومن حيث اضافته اليه

خارجا عنه وعارضا له لخروج هذه الاضافة عنه وان كانت الاضافة

الى زيد داخلة فيه فافهم قوله كالتقدم الخ فانه من لو وجد فرد منه

لا تصف بتقدمه فان حدوثه يوجب حدوث موصوفه وقس عليه

الثاني والا فلا ينفع وتمثيل النفس اللاتناهية فقليل الجدوى قوله

لان العدد كوم من ما لا يتكرر الخ قال في الحاشية لان العشرة يصدق

على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات يعني ان العشرة مثلا

نوع واحد له افراد كعشرة رجال وعشراتها اذ الكلي كما يصدق على واحد

من افراده كذلك يصدق على كثير من افراده ويصح اضافته اليها

ايضا لكن الى عشرة رجال باعتبار اجزائه واحاده فمعنى عشرة رجال احاد عشرة

رجال بخلاف عشرة عشرات رجال فالعشرة اذا اخذ من حيث هو

هو يصدق على عشرة رجال وعشراته بالمواطات على انه عين حقيقته

واذا اخذ من حيث الاضافة اليه حتى يصير حصة لنفسه يصدق عليه

بالاشتقاق على انه خارج عن حقيقته فلزم ان يكون افراد العشرة

مثلا مما يتكرر نوعه الى يصدق على اي فرد فرض منه موجود تارة على الحقيقة وتارة

على انه

البواقي قوله فيها فان الامكان يعني ان الامكان مثلا لو لم يكن
اعتباريا بل يكون موجودا في الخارج فيتصف بامكانه فيه لكونه مما يكرر
نوعه وذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيتصف بامكانه
فيه وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل في الامور العينية
قوله لانه مركب من الاحاد الخ ويدل عليه عبارة خلاصة الحساب ايضا
حيث قال والحق ان الواحد ليس بعدد وان تألفت منه الاعداد
عدا قوله العدد محمول الخ لاتحاده مع العدد في الوجود كاتحاد المشتقات
مع موصوفاتها واتحاد بين المقولات لا ينافي صدق احدهما
بالعرض على ما يصدق عليه الاخرى بالذات كما صرح به البعض
الاذكياء والوحدات سواء اعتبر فيها الجزء الصوري او لا ليست
على هذه الصفة فغير المحمول غير محمول قوله والواحد الخ اذ المشتقات

معنى

معنى الاعتباري قوله وليس على ظاهره حيث اراد بوجوده في الا
شياء وجوده في نفس الامر بناء على انتزاعها وهي المعدودات
لا الخارج لتجرد اعيانها كما هو المتبادر منه بقرينة قوله شيء بعينه
الخ اذ المتبادر منه نفي مطلق الوجود عن الخارج قوله ومعنى تناهيها الخ
يعني لما استوجب كون العلم زوال تحقق الامور الغير المتناهية فيما
ولم يتبين بطلانها في الحكمة بل اذا كانت مرتبة متحققة بعضها
للتقدم وبعضها للتأخر قصد المص بقوله وتلك الامور الخ لاثبات
الترتيب بينها فلو حمل قوله هذا على ظاهره حتى يكون المدعى اثبات
الترتيب بينها من جهة انفسها لكفى في اثباته ان يقال انه
يجوز ان يكون تلك الامور اعدادا مثلا والعدد الاكثر مستلزم
للعدد الاقل ويلغوا باقي المقدمات فلا بد من تقدير المضاف

وهو الاعدام فبصريح منطوق كلامه اثبات الترتيب بين
تلك الامور من جهة اعدامها المناظرة عن وجوداتها ثم ابطال
تلك الاعدام اولا بالذات والامور ثانيا او بالعرض ولا يخفى
انه لا يحصل الا بذكر جميع ما ذكر وانما صرف عنان العناية الى
هذا لان استلزام كون العلم زوالا للاشياء هي في نفسه اشنع
مما في غيره فافهم قوله كذا يحصل الخ اذ الملزوم مقدم بالماهية
على اللازم قوله في الحاشية واستدلوا عليها بان الخ وبانه
يمكن تصور العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد قوله فيها لزم
الترجيح بلا مرجح الخ اي في حكم العقل بتركبها من ثلاثة ثلاثة
لا من اربعة واثنين اذ العقل لا يفرق بينهما في حصول الاشتباه
فلا بد من مرجح يرجح احدهما للتقويم عنده فلا يرد ان تقوم حقيقة

الشيء بامر دون امر لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات
وذاتياته لان المرجح انما لا بد منه لحكم العقل بتقويمه دون غيره
لا لتقويمه في الواقع ورد بان الوحدات الضالبة اولى من
تلك الاعداد اذ الاشتمال لا يوجب الاولوية والا لزم ان يكون
تركب السرير من العناصر اولى من تركبه من الخشب المخصوصة وانما
يكون كذلك لو كان الاعداد محض الوحدات او على التسليم
فالاولوية ايضا لا يوجب حكم العقل وجزمه بان التقويم في الواقع
للراجح لا للمرجوح كما لا يخفى فافهم قوله فيها لزم الاستغناء سواء
كان تقومها بالكل على سبيل البدلية او على سبيل الاجتماع
وهو يورث ان يكون النسبة بينهما نسبة الامكان والضرورة
تشبيه بخلافه بالضرورة والايراد بان الكل متقوم باعتبار

القدر المشترك بينهما لا لخصوصهما والاستغناء عنهما انما هو بالا
عتبار الثاني دون الاول مندفع بان القدر المشترك بينهما الذي
يتقوم بهما انما هو الوحدات ففيه تسليم للمطلوب قوله
فيها لا يخفى الخ اذ على تقدير تركبه من العدد والذي تحته ليس فيه
احتمالات كثيرة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح او الاستغناء بل منحصرة
في اثنين وواحد قوله فيها مثل المركب من المقولتين اذ الوحدة
ليست من مقولة ولا تصدق عليه المقولة كما صرح به الشيخ في الشفاء
قوله باشتمال العدد الخ كما هو مزعوم عند بعض اهل الظواهر فنا
مسلم انه لو لم يكن الجزء الصوري باكثر عبارة عن الوحدات
المحضة يصدق عليه الوحدة بناء على ما تقرر من ان الكلي كما يصدق
على واحد من افراده يصدق على كثير منها وما يصدق عليه الوحدة

لا يصدق

لا يصدق عليه العدد كما مر من ان الوحدة ليست من المقولات
التسعة سيما من مقولة الكم والعدد من مقولة الكم اما على تقدير
عدم اشتماله على الجزء الصوري فلانضمامه مع امر ليس من جنس
الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه والجواب منع استحالة صدق
المتباينين على شيء واحد لصدق كثير وصدق الوحدة على ما صدق
عليه العدد وكذلك قوله واما منع القول بنفي الجزء الصوري اه وهو رأي
اهل التحقيق ويمكن الاستدلال عليه بانا نتصور حقيقة العدد مع الغفلة
عن الجزء الصوري وشأن الذاتي ان يرفع عنه قوله اذ العدد الخ
لزوم الترجيح بلا مرجح والاستغناء عما لا يغني عنه ثم اذ ثلاثة ليست
متغايرة مع اربعة واثنين او خمسة وواحدة وقس عليه البواقي
قوله من حيث انها معروضة للهيئة معتبرة في العنوان فقط والا

لزم خلاف المفروض او الاقرار بما رام عنه الفرار فافهم قوله
حقيقة محصلة الخ اى مرتبة عليه آثار ذهنية سوى مجموع آثار الاجزاء
لكونه من مقولة الكم وغيره قوله ودخولها العدد وانما يحتاج الى
هذه المقدمة ليظهر انه لا يصح حمل قوله محض الوحدات من حيث انها
معروضة لهيئة الوحدانية لئلا يتوجه المنع على قوله اذ العدد محض
الوحدات الخ اذ لا معنى لقوله فدخول الوحدات آه فان الاستلزام
مخالف لما شهد به الوجدان فضلا عن البينة فافهم قوله يلزم
دخول الخ مع انه يكفى لتقومه دخولها فيه مرة واحدة فلزم الاستغناء
عما لا يجوز عنه قوله من الوحدات الثلاثة من حيث انها معروضة
للهيئة الاجتماعية قوله جزء الضرورة دخول وحدة مع وحدة لا مع
تلك الجنسية فى الثلثة وقد فرض استلزامه دخولها مع تلك

الجنسية

الجنسية لكون الاول وحدة لا يستوجب تركب الثلاثة من الاجزاء
الغير المتناهية اذ لوحدة مع وحدة بدون تلك الجنسية لا يفايز بل يكون
ذلك الوحدة مع وحدة اخرى كك قوله فى الاثنينية والقول
بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا
مرجح اى بعد القول باستلزام دخول الوحدات بدون تلك
الجنسية دخولها مع تلك الجنسية فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون المرجح
هو ان المجموعات الحاصلة سوى المجموعات الثلثة الحاصلة من
الوحدات الثلاثة اعتبارية محضة قوله بل نقول على تقدير الخ
يعنى لو سلم قوله العدد محض الوحدات اى الكثرة من حيث انها
كثيرة بان يكون الهيئة داخلة فيها ولا عارضة لها فلا نسلم قوله
فدخول الوحدات فيه بعينه دخول الاعداد فيه او دخول الوحدات

فيه لامتناع تعلق حكم واحد شخصي كالدخول المضاف الى الوحدات
بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة كالوحدات من حيث انها
كثيرة يرجع الى دخول كل وحدة وحدة الى دخول الواحدات من حيث
انها كثيرة وفرق ما بين كل وحدة وحدة والوحدات من حيث انها
كثيرة فان من الاحكام ما يصح استناده الى كل واحد واحد من
عشرة رجال مثلا لا الى كثرتها من حيث هي كذلك فلا نسلم انه
يستلزم بين الدخولين فضلا عن العينية قوله وبما حققنا
من ان العدد ليس جزء للعدد مطلقا قوله متوقف على
هذا المجموع لكونه جزء منه قوله او غير مشتمل عليه سواء كان جنسه
العروض ايضا غير معتبر فيه اولا قوله فالى الشبه واعتبر معها الهيئة
فلا وجه للجزئية اصلا نعم لو كان حقيقة محض الوحدات لكان
بها

بها وجه ظاهري قوله يحقق مجموعها اي المجموع احاد الخمسة
يعني الاحاد من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية صالحة
لانتزاعها عنها او عروض هذه الهيئة لها عروض انتزاعي فليس
في نفس الامر الا كثرة ووحدانية ثم العقل وبضرب من التحليل
ينتزع عنها هذه الهيئة والا فلا يمكن ان تعرض الكثرة المحضة المذكورة
يستلزم تعدد المعروض تعدد العارض كذا في بعض تعليقاته
قوله ليست عدم العلة المعينة او عدم الاقل اي الجزء عدم العلة
المعينة فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا يصدق
عليه عدم الاقل فكيف يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية قوله
ففي بينه الظاهر ان الفاء للتعليل فلا بد ان يضم مع الجزء الذي
الدليل بشهادة الوجدان لينقطع البحث قوله ولوازمه الى الاثنين

اذا فرض عدم العلة التامة لزم انعدام المعلول وذا لا يتصور
الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه قوله فعدم الشرط اى لما لم
يكن عدم الاجزاء مع كون متعلقه مما يتوقف عليه المعلول في
قوامه مما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذي يتوقف
على متعلقه المعلول لا في قوامه لا يكون بطريق الاولى قوله بل
هو مقارن غير لازم لجواز عدم العلة التامة مع وجود الشرط قوله بل
هو مقارن غير لازم لجواز عدم العلة التامة مع وجود الشرط قوله
بمعنى احاد ما الخ اراد بالاحاد مرتبة الكثرة المحضة وبالمركب
مرتبة الكثرة المعتبرة فيها الهيئة عروضا او دخولا قوله لانها جملة
او بعض بعد تمهيد مقدمة ان العلة التامة عبارة عن جملة
ما يتوقف عليه المعلول من العلل الناقصة بحيث لا يشذ منها

شرح

شئ فنقول يصدق قولنا لو كانت العلة التامة بمعنى المركب
منها عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة وبعضها منها
لكانت العلة التامة جزء لنفسها بالضرورة لكنها من جملة
ما يتوقف عليه لانها ح معنى مغاير لكثرة العلل الناقصة التي يتوقف
عليها المعلول توقفات كثيرة وقد فرض انه اى الشئ لكونها علة
بمعنى ما يتوقف عليه الشئ مما يتوقف عليه المعلول فصارت علة
ناقصة لانها بعض ما يتوقف عليه الشئ سواء ينتظر وجود المعلول
بعدها الى امر اخر او لا و الا لزم ان لا يكون العلة الاخيرة علة
ناقصة او يكون منحصرة فيها فهي جزء لنفسها ولاحد ان يعارض
بالقلب بان العلة التامة بمعنى مجموع العلل الناقصة وكثرتها
لو كانت هي ايضا جزءا من جملة ما يتوقف عليه لزم ان يكون جزءا

قوله فلا بد توضيح الايراد ان الحق كوم حول ما قال بعض الافاضل من ان عدم المعلول لا يكون الا لعدم العلة التامة بالذات وذلك
لان قولنا الكثيرة موجودة فلا بد لها من نقيض وقد اجمعوا على ان نقيض كل شيء رفعه فيكون قولنا الكثيرة ليست بموجودة
نقيضا لها واذا انتقش هذا على صحيفة الخاطر فنقول رفع الكثيرة المعينة المخصوصة التي هي العلة التامة على تقدير كونها
عبارة عن الاحاد في مرتبة الكثيرة يتحقق برفع واحد منها البتة اذ انتفاء الجزء مستلزم لانتفاء الكل
من حيث هو كل فاذا ارتفع واحد من الكثيرة كما كانت وجب صدق النقيض

لكنهما الكنهما من جملة ما يتوقف عليه لانها معنى مغاير لكل واحد واحد
مما يتوقف عليه وقد فرضت هي ايضا جزءا مما يتوقف عليه
اخر ما ذكره والجواب ان الكثيرة انما يتوقف عليه المعلول توقفا
كثيرة فتوقفها هو عين توقف كل واحد واحد منها فلا يكون
بعض ما يتوقف عليه بخلاف المركب قوله وبهذا الخ اي ولان
العلة التامة هو مجموع العلل الناقصة بعض احادها وكثرتها والحكم
الواحد لا يصح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة قوله فعدم العلة
الخ لما مران الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث
انها كثيرة فعدمها راجعة الى عدم كل واحد واحد كما ان وجودها راجعة
الى وجود كل واحد واحد فلا يرد انه اذا فرض عدم واحد من الكثيرة
المعينة لا بد ان يصدق قولنا الكثيرة معدوم والا لزم اجتماع

النقيضين

النقيضين لو صدق قولنا الكثيرة موجود لاقتضاء وجود ما فرض
معدوما وارتفاع النقيضين لو لم يصدق ايضا لكونهما متناقضين
لان قولنا الكثيرة موجودة قضية مجملة راجعة الى قضايا مفصلة متعددة
اي هذا موجود وهذا موجود وكذا قولنا الكثيرة معدوم اي هذا معدوم
وهذا معدوم فالقضية الموجبة التي موضوعها ذلك الواحد الذي
فرض معدوما كاذبة ونقيضها صادقة والقضايا الباقية بالعكس
بخلاف المركب فانه امر واحد وعدمه راجع الى عدم اجزائه هذا ما
عندي في حل هذا المقام وقد تحير فيه كثير من الاعلام قوله في الحاشية
اذ التحقيق الخ يرد عليه انه قد سبق منه ايضا ان عدم المعلول معلول
لعدم علة ما وليس معنى التاثير زائدا على هذا اللهم الا ان يقال المراد
تاثير العلة المعينة كما حققه انفا وقوله بل يكفي كتابته عن عدم علة ما
قوله من الاعداد المعدومة متى ما اي وقت الانتزاع وكذا المراد في قوله بعينه تفتشا

قوله ومعنى الاستلزام دفع لما عسى ان يتوهم انه لو كان تلك العدمات

امورا انتزاعية فلا استلزام بين عدم الاقل وعدم الاكثر انما

يتصور اذا كان بين انتزاعيهما ايضا استلزام لعدم تحققهما بدون

انتزاعهما مع انا قد نتصور عدم الثلاثة مع الغفلة عن عدم الاربعة

قوله فان قلت المقصود الخ حاصله ان المقصود من اثبات اللاتناهي

في تلك العدمات اجراء برهان التطبيق مثلا فيها البين بطلانها

بان يقال لو كانت سلسلة تلك العدمات موجودة مترتبة

غير متناهية فرضنا لها مبدأ وهي آ في المرتبة الاولى وبعده ب

في المرتبة الثانية وبعده ج في المرتبة الثالثة وهكذا الى غير النهاية

ثم فرضنا سلسلة اخرى في نفس تلك السلسلة مبدأها ب فنقول

كما ان بازاء كل مرتبة معينة من مبدأ الكبرى اعني آ مبدأ الصغرى

اعني

اعني ب كذلك بازاء ثانية الكبرى اعني ثانية الصغرى اعني ج

الى ما لا يتناهى فاذا كان بازاء كل مرتبة معينة من الكبرى

مرتبة من الصغرى لزم مساواة الناقص مع الزائد والا فيكون

في الكبرى مرتبة ليست في الصغرى بازائها مثلها وذلك في جانب

عدم النهاية لاستواء الجانبين في انتظام الاوساط بهما فيكون الصغرى

منقطعة ومتناهية وكذا الكبرى لكونها زائدة عليها بواحدة ولا

ان كونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك كيف فقد قالوا ان التطبيق

كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار بعد تعين المبدأ

في السلسلتين الكبرى والصغرى بلا فرض قطعات متناهية متساوية

كذلك يجري في اجزائه المقدارية بفرضها مع انها وهمية غير موجودة

بالفعل والا لزم ان يكون الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل

للانقسامات اللاانتاهية الذي هو بعض من الجسم الغير المتناهي

المقدار مركبا من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل لضرورة استلزام

فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزاء جزئه وهو باطل لكونها

مفضيا الى عدم تناهي المقدار قوله لان الاجزاء المقدارية

الخ اي التي يحصل بها تقدير الجسم كالنصف والثلث والرابع هكذا

الى التي يحصل بها تقوم وتحصل حقيقة الكلية كالهيولى والصورة

جسمية كانت او نوعية فان الاولى في الجسم المتصل المتناهي

غير متناهية بالقوة عند الحكماء وبالفعل عند النظام ومتناهية

بالقوة عند محمد ابن عبد الكريم الشهرستاني وبالفعل عند المتكلمين

واما الثانية فلا تتجاوز الاربعة عند احد قوله في الجسم المتصل الغير

المتناهية صفة للجسم المتصل بتاويل الجسمية وتويده ما في بعض

النسخ

النسخ بدله الغير المتناهي المقدار ولا يجوز ان يكون صفة

للاجزاء لان التطبيق لا يجري في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل

المتناهي المقدار لانها بالفعل امر واحد متناه والقول بجريانه

بعد فرض وجودها غير متناهية من القوة الى الفعل في الازمنة الغير المتناهية

لا يلايم الجواب كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وفي المقام كلام ليس

هذا موضعه قوله قلت الاجزاء الخ حاصله انه لا بد لجريانه كونها يجري

فيه موجودة بالفعل غير متناهية في نفس الامر اما بنفسها او بمنشأ

انتزاعها حتى يظهر به بطلانها فيه والاجزاء المقدارية للجسم الغير

المتناهي المقدار وان لم يكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بمنشأ

انتزاعها فيجري فيها وهو الجسم الغير المتناهي المقدار واما مراتب الاعداد

فلبست غير متناهية بالفعل لا بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجري

فيها البرهان فتأمل قوله فان الاشياء او موجودة بوجود واحد الخ

وانما هو وجود الجسم كما يظهر بالتأمل فابداء احتمال آخر غير سديد

فافهم قوله فيها فثبت انها موجودة الخ يعني ان الكل له وجود خارجي

محض بحيث يصح منه انتزاع الاجزاء بضرب من التحليل وكون الكل

على هذه الحيثية هو وجوده ومجرد هذا القدر من الانحاء لا يوجب الحمل

بينها وبين الكل حتى يلزم ان يصح قولنا وجود هذا الذراع ذراعان

كذا في بعض الحواشي واما حمل المشتقات على موصوفاتها فليس

بهذا القدر بل الارتباط زائد عليه يدرك ذلك بالبديهة فهما دون

فيما نحن فيه وفي المبادي ولا طاقة لنا على تفسيره الجامع

المانع كما قالوا في الحلول فلا يرد انه عند الموجه المشتق معنى بسيط

منتزع من الموصوف له وجود خارجي محض وكونه بحيث يصح انتزاعه

اعلم ان اطلاق الاجزاء ههنا على سبيل المسامحة لان الجزء ما منه التركيب وليس تركب الجسم المتصل منها حقيقة لكن لما كانت منتزعة بحيث يذهب

او هام العامة ان الجسم المتصل مركب منها كالمراتب المنتزعة من السواد الشديد اطلق عليها لفظ الاجزاء مجازا ١٢ عبد الحق ١٢

عنه وجود هي للمشتق ومنشأ لصحة الحمل بينهما فلم لا يكون

منشأ له فيما نحن فيه لعدم الفارق فافهم قوله فيها الا بوجود

واحد الخ اي حقيقة ووحدانيته ممتدة بامتداد واحد قوله فيها كيف

والوجود الخ يعني ان الوجود ليس حقيقة الا المعنى المصدري الانتزاعي الذي ليس له افراد سوى الحصص كما عرفت فلا تعدده وتكثره

انما هو بتعدد المضاف اليه والصفة فلو كانت الاجزاء الموجودة

المضاف اليها الوجود حقائق مختلفة صارت وجوداتها ايضا

وجودات مختلفة فلا معنى للاتحاد بينها في الوجود ومن ههنا تسمعهم

يقولون ان الاتحاد في الوجود فرع الاتحاد في الحقيقة وعلى وفقه

وفي هذا المقام تفصيل وتحقيق ليس هذا محله موضعه قوله فيها قال

بهمنيار الخ المقصود من نقل كلامه الاستشهاد على كون

الاجزاء التحليلية حقايق مختلفة مع قطع النظر عن كونه منافيا
الوحدة الوجود ينافي وحدة الاتصال بينهما
اي كون كل منهما متركبة الحدة دقوله فيها متحققة في كل
جزء سواء كان تحليليا او غير تحليلي فتخصيص التحليلي ليس
على ما ينبغي قوله يجري في الاعدام فتخصيص الاعدام الايجاد
لاتصافها بالاثرية والاقلية بالذات واما المعدودات
فبواسطتها قوله فلا يرد الخ فلو ترك لفظ العدد والاعداد لم
يرد اصلا قوله فيجوز ان يكون الخ فلا يثبت الترتيب بين تلك
الامور لا من جهة نفسها ولا من جهة الاعدام المتاخرة
لعدم تحقق العدد والاكثر والاقل فيها قوله والاستدلال
عليها اراد بالدليل ما هو اعم منه ومن التنبيه على طريق عموم

المجاز فالدليل مختص بالنظريات كالتنبيه بالبديهيات قوله في
الحاشية لا يلزم ان يكون مرتبا عليه الخ لان الشيء لا يترتب
الا على ما يتنبه بدونه كما صرح به في موضع آخر قوله ليس الا حصول
واحد لما مر ان تعدد المعاني المصدرية منوط بتعدد
ما يضاف اليه او ما يوصف به واذ ليس فليس قوله لما اشتهر
آه ولما مر من امتناع استواء حال العلم وما قبله فافهم وتذكر
قوله فان قلت الخ يعني لا نسلم ان بطلان كون الادراك انتفاء
الشيء يستوجب ان يكون امرا وجوديا قائما بالنفس مطابقا
للمعلوم كما زعم المصنف فمن الجائز ان يكون اضافة كما يراه
جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهني والامام قايل به فعلى
هذا المراد بقوله الامر العقلي اي الامر الذي حصل للعقل

سواء كان على وجه الحلول والقيام فيه اولا قوله قلت العلم

آه فيه ما افاد بعض الاعاظم انه تكرار او فيه بالمطابقة الوفا

بالكشف فلا ينفع فيما هو بصدده وان اراد بها المطابقة في المهية

فمم عنده هو الاول ولا تحدي بشهادة الوجدان بل لابد من

اقامة البرهان قوله قد يقال العلم الخ اي جواب عن السوال

المصدر بقوله فان قلت قوله فهو في الذهن الخ لا يخفى عليك ان

هذا الكلام يتجه الزاما على المتكلمين لا تحقيقا فانه من الاحتمال ان يكون

العلم عبارة من نسبة حاصلة في العقل كما هو مذهب لامام ولا

يقف بطلانه بذا ولا بما كما زعم الخ العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة

والنسبة ليست كك دعوى فيه اتصاف العلم بالمطابقة بالمعنى في الذهن

الذي لا يجري فيها في حيز الخفا فتدبر قوله في بعض المدارك العالية وهي

العقول

العقول المجردة والاجسام العلوية وذلك التحقيق لا ينافي مذهب

المتكلمين ولا مذهب الامام قوله لو عدم منشأ الخ فيه انه لم لا يجوز ان

يكون محال يستلزم محال آخر وهو عدم التغير قوله وهذا بحث

آه وبيانه في الحاشية بقوله بيانه ان قوله ان العلم

قوله فانه وللمناقشة فيه الخ اي في الملازمة المذكورة وجه

ما في الحاشية بقوله وللقائل ان يقول اه قوله فالمراد بحصول الصورة

الخ يعني ان الحكم على الامر الحاصل المطابق للمعلوم لا تمام تقريب

بان المراد بحصول الصورة الذي ادعاه اولا انه العلم المتحد والذي

هو مورد القسمة يدل على ان المراد به الصورة الى صلته لانحصار

المطابقة للمعلوم فيه وعلى ان مورد القسمة حقيقة يجب ظاهر

اقاويل القوم هي دون هو كما مر سابقا هذا اخر ما تيسر لي في شرح

بلند نسخه رسالهٔ قطبیه
میباشد
از ملک فضل احمد عفی عنه

الکلام و بالله التوفیق للاتمام تمت تمام شد
کتاب غلام یحیی در علوم منطق حسب الخواهش حقایق و معارف
آگاه شرافت و کمالات دستگاه زبدة السالکین عمدة العارفین
دُر دریای معرفت هادی سبیل شریعت شمع کاشانه ولایت
چراغ دودمان هدایت سرو گلزار مجددی قمری بستان معصومی
عندلیب باغ فیوضی صاحبی مشفقم میان محمد عمر جان صاحب زاده
بدست خط حقیر فقیر محمد صدیق قندهاری بتاریخ بیست و هشتم شهر محرم
الحرام قلمی گردید سنه ۱۲۷۵

رب يسر بسم الله الرحمن الرحيم وتمم بالخير

نحمدك يا من دل على وجودك تغير الكائنات وشهد بوحدانيتك نظام المخلوقات ونشكرك
يا من ابدع الاشياء عن العدمات الى الوجودات وفاض على نوع الانسان منها ادراك المعقولات
وشرفه بفيضان اصناف الاحسانات التي اعلاها التصديقات بعد التصورات ونصلي على
صدر بدر الكائنات ومفخر الموجودات محمد المجتبى شمس الضحى بدر الدجى نور الهدى صاحب قاب
قوسين او ادنى ما زاغ البصر وما طغى وما ينطق عن الهوى الا بما ينزل عليه ويوحى وعلى آله واصحابه
وجماعته ما دامت السموات العلى اما بعد فيقول العبد العاصي بانواع المعاصي الراجي
الى رحمة ربه الكافي الشافي محمد حسين ابن مداح العلكوزائي القندهاري غفر الله تعالى له ولاستاذه
ولوالديه وارحم عليهم بسكنة الجنة الفردوس وعليه لما كان حاشية الفاضل الكامل المحقق
الهروي المتعلقة على القطبية مشكلة غاية الاشكال ولم يشرح لها شارحا يبين فيه مغلقاتها وموضحاتها
فالتمس مني المشتغلين على والمترددين الي ان اشرح لها شرحا صغر حجمه وكثر علمه وابين مغلقاتها
ومكنوناتها ومنبهاتها واودع فيها تحقيقات نفيسه وتدقيقات شريفة وكان يعوقني
عن ذلك انى كنت في زمان صار الجهل فيه مشهورا والعلم كان لم يكن شيئا مذكورا ودرست
المعالم وعفت آثارها وارتفعت المجاهل وانقدت نارها والعالم فيه مطروح على الطرق
والجاهل محمول على الحدق والطلبة متفرقين الى الاطراف والاكناف بسبب كثرة الظلم

والجور

والجور والاعتساف الى ان عظلت مبانى العلم ومعاهده [...] مصادره وموارده
وخلت دياره ودرست رسومه لكن لما رأيت تكثر رغبات المحصلين فشرعت في مبيانه
واودعت فيه تحقيقات عجيبة لو اطلعت عليها للبثت منه هداية وكمالا وسميتها
بالانكشافية رجاء من الله تعالى سبحانه ان يهدي الطالبين به ويجعلهم كاملين متوكلا
على الله سبحانه وبحمده وسبحان الله العظيم وبحمده قال المحشي الحمد على ما قالوا
هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل لغة وفعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما سواء كان
باللسان او بالجنان او بالاركان اصطلاحا وبين الحمد لمعنيين عموم وخصوص من وجه
لله هو علم لذات واجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال المنزه عن صفات
النقصان لا اسم لمفهوم واجب الوجود بالذات كما قيل لانه ينافيه دلالة كلمة التوحيد
عليه وبذلك اختار ذلك دون الرحمن وتوضيح ذلك انه لو كان اسما للمفهوم لكان وصفا
مثل الرحمن من الصفات الغالبة فلم يكن لا اله الا الله توحيدا مثل قولنا لا اله الا الرحمن
لكنه باطل للاجماع على افادة الاول التوحيد دون الثاني والسر في ذلك انه لو كان
صفة كان مدلوله المعنى دون الذات المعينة وهو لا يمنع الشركة وان اختص في الاستعمال
بذاته تعالى بخلاف ما اذا كان علما فانه يكون مدلوله الذات المعينة وان تعقله بوجه
كلي فان تعقل الجزئي بوجه كلي لا يستلزم كلية المعلوم على ما بين في موضعه كيف وقد اعترفوا
العموم على ما بين الوضع وخصوص الموضوع له فاندفع ما قيل انه لو اكتفى في التوحيد خصائص

المتشخص بذاته تعالى في الواقع فقولنا لا اله الا الرحمن لا يفيد توحيده وان لم يكف في افتقض ما يفيده
بحيث لا يجوز العقل الشركة فيه لم يكن لا اله الا الله لا يفيد توحيد الا ان الله تعالى لا يكفر
ذاته على وجه التشخص ووجه الدفع ان عدم الانحصار على وجه التشخص تقتضي ان يكون آلة
الانحصار امرا كليا لا ان يكون المفهوم امرا كليا وتجويزه وتجويز الشركة فيه انما يترتب على الثاني
على انك قد عرفت انه استدلال بالاجماع فقول السائل ان لا اله الا الرحمن لا يفيد توحيد
مما لا وجه له فتدبر وبما حققنا لك من انه علم لذاته تعالى ظهر انه ليس له اصل واشتقاق
بل هو علم لذاته تعالى ابتداء واليه ذهب الخليل والزجاج واختاره الامام والمالكي
لا يفيد كذا في الطيبي واستدلوا عليه بوجوه اولا بان لفظ الله يجعل موصوفا بجميع اسمائه
العلى ولا يجعل وصفا لشيء من اسمائه تعالى يشهد به التنزيل فيكون اسما ولا شك
انه مختص بذاته تعالى بحيث لا يطلق على غيره اصلا فيكون علما وخلاصته ان لفظ الجلالة يوصف
ولا يوصف به فيكون علما لذاته تعالى وثانيا بانه لا بد له تعالى من اسم يجري عليه صفاته تعالى
فان قيام الصفات في الخارج كما يحتاج الى وجود الموصوف كذلك اجراء الصفات عليه
في الالفاظ يستدعي وجود الاسم الدال على ذاته تعالى سواء كان مختصا به اولا اذ الوجود
اللفظي بمثابة الوجود العيني وهو ظاهر ولا يصلح لاجراء الصفات مما يطلق عليه تعالى سواه
فيكون علما وثالثا ما ذكرناه بقوله لانه لما فيه دلالة كلمة التوحيد آه وانكر الاصوليون والفقهاء
وقدماء الفلاسفة من كون لفظ الجلالة علما لذاته المخصوصة قائلين بان جميع اسمائه تعالى

صفات

صفات مشتقة وهي ما يدل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين وهو مختار القاضي البيضاوي
ثم اختلفوا فقيل اشتقاقه من أله إلاهة وألوهة وألوهية بمعنى عبد ومنه تأله واستأله وقيل من أله
اذا تحير اذ العقول متحيرة في معرفته او من ألهت الى فلان اي سكنت اليه لان القلوب
تطمئن بذكره والارواح تسكن الى معرفته او من أله اذا فزع من امر نزل عليه او من ألهه
غيره اذا اجاره اذ العابد يفزع اليه وهو يجيره حقيقة او بزعمه على غير الله تعالى كاطلاقهم
الاله على الصنم او من أله الفصيل اذا اولع بامه اذ العباد مولعون بالتضرع اليه في الشدائد
او من وله اذا تحير وتخبط عقله وكان اصله ولاه فقلبت الواو همزة لاستثقال
الكسرة عليها استثقال الضمة في وجوه فقيل إله كإعاء واشاح ويرده الجمع على آلهة دون
اولهة ووجه الرد ان جمع التكسير يرد الاشياء الى اصلها وقيل اصله لاه يليه ليها ولاها اذا
احتجب وارتفع لانه تعالى محجوب عن ادراك الابصار ومرتفع على كل شيء وعما لا يليق
به ويشهد له قول الشاعر كحلفة عن ابي رباح يسمعها لاهه الكبار واجابوا عن ادلته
الخصم بانه وصف في اصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره صار كالعلم مثل
الثريا والصعق فانهما وصفان في الاصل صارا علمين بالغلبة الا ان الغلبة في الاول
تقديرية وفي الثاني تحقيقية اجرى مجراه واجراء الاوصاف عليه لامتناع الوصف به
وعدم تطرق احتمال الشركة اليه وتوضيحه بانها لا تنافي كونه في الاصل وصفا لان الاعلام
الغالبة كالصعق والثريا جارية مجرى الاعلام القصدية في اجراء الاوصاف عليها وامتناع

الوصف بها وعدم تطرق احتمال الشركة اليها فالوجوه المذكورة لا يثبت المدعى اعني كونه علما
لذاته المخصوصة ابتداء او مستدلوا عليه اولا بان ذاته تعالى من حيث هو بلا اعتبار صفة حقيقة
كالعلم او اضافية كالرازقية غير معقول للبشر فلا يمكن ان يصير مدلولا عليه بلفظ لان الفاظ انما تدل
على ما في الاذهان وذاته تعالى من حيث هو ليس كذلك فلا يكون اللفظ موضوعا لذاته تعالى سواء
قلنا ان الواضع هو الله تعالى او البشر لاستلزامه امكان دلالته عليه وخلاصته انه لو كان
لفظا موضوعا لذاته المخصوصة تعالى لامكن دلالته عليه لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان الوضع تخصيص اللفظ للمعنى بحيث متى اطلق فهم منه المعنى وهذه الحيثية هي امكان الدلالة
به عليه واما بطلان اللازم فلان امكان الدلالة عليه يتوقف على تعقله لان الالفاظ انما
تدل على ما في الاذهان وذاته تعالى من حيث هو غير معقول فان قلت امكان الدلالة
عليه انما يتوقف على امكان تعقله لا على كونه معقولا بالفعل قلت المراد بالامكان الامكان
الوقوعي لانه الذي يستلزم الوضع ويتفرع عليه ولا شك انه متوقف على التعقل بالفعل
وبما قلنا من ان انتفاء الوضع لذاته تعالى لانتفاء لازمه لان الوضع اللفظ بازائه يستدعي
تصور ذاته من حيث هو اندفع ما قيل انه يجوز ان يتعقل ذاته تعالى بوجه ما ويوضع لفظ بازائه
ويكون ذلك الوجه مصحح للوضع وخارجا عن الموضوع له فيكون ذلك اللفظ علما لذاته تعالى
على ان التحقيق ان العلم بالشيء بالوجه عين العلم بالوجه لا تغاير بينهما الا باعتبار ففي الحقيقة
اذا تعقل ذاته تعالى بوجه ما يكون اللفظ موضوعا لذلك الوجه لكن من حيث حصوله في

ذاته

ذاته تعالى واتحاده به ولا يكون موضوعا للذات المخصوص تعالى من حيث هو وثانيا بان
حاصله لو لم يكن وصفا في الاصل لكان علما دالا على مجرد ذاته المعينة فيلزم ان لا يفيد
ظاهر قوله تعالى وهو الله في السموات الآية معنا صحيحا لان ظاهره ان يكون في السموات
متعلقا بلفظ الله كما ذهب اليه الاكثرون وذا انما يصح اذا كان فيه معنى الوصفية وانما قال
ظاهره اه لانه يجوز تعلقه بلفظ الله تعالى مع كونه علما لذاته المقدسة لاشتهاره في ضمن
هذا الاسم بالصفات حتى قالوا ان تعليق الحمد به تعليق بجميع صفات الكمال كقوله اسد
علي وفي الحروب نعامة فتخا تنفر من صفير الصافر وثالثا بان معنى الاشتقاق هو كون
احد اللفظين مشاركا للآخر في المعنى والتركيب وهو حاصل بينه وبين الاصول السابقة
توضيحه ان ثبوت معنى الاشتقاق بين هذه اللفظ الجليلة وبين الاصول السابقة
يدل دلالة ظنية كافية في المباحث اللغوية على انها مشتقة من احدها فلا يكون علما
لذاته المخصوصة ابتداء بل من الاعلام الغالبة ضرورة اختصاصه بذاته تعالى فهو في
الاصل اما اسم او وصف والاظهر هو الثاني لما مر هذا غاية تحقيق الكلام في هذا المقام الحكيم
اي الحكمة هي العلم باحوال الاعيان اي صاحب العلم البالغة الى الغاية الكاملة غاية الكمال
بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا في الارض ولا في السماء وهو العليم الحكيم
والحجة الساطعة الحجة بضم الحاء الموحدة بمعنى البرهان والساطع بمعنى اللامع والمراد بالحجة
الساطعة القرآن فانه برهان لاثبات رسالة الرسول عليه الصلوة والسلام من
عند ربه جل على شانه اي صاحب البرهان المرتفع اللامع غاية الارتفاع واللمعان في
مراتب البلاغة بحيث لا يقدر على اتيان شيء بمثله اقصر سورة من سوره العظيم
وذلك اصيغة العظيم من صيغ المبالغة مجرورا على انهما من صفات الله تعالى شانه

اى امره وحاله فاعل للعظيم العميم اى عام لكل شئ احسانه ضد الاساءة فاعل للعميم

الولى اى المتصرف للخير هو ما يرغب فيه الكل كالعقل والعدل مثلا والتوفيق

فى اللغة دست دادن كسى را در كار خير وفى الاصطلاح جعل الاسباب موافقة لما هو خير

فى حقه ضد الخذلان المفيض للتصور والتصديق اى فائضة ريختا مدون آب از بالا بپائين

به بسيارى اى هو فائض للتصور والتصديق على سبيل الكثرة وفيه اشارة الى براعة

الاستهلال حيث اشار الى موضوع المنطق على مذهب المتاخرين والصلوة هى نزول

الرحمة من الله تعالى على رسوله وعقب الصلوة بعد الحمد لقوله عليه السلام خصوانى

بكرامات منها اذا ذكرتم الله تعالى فاذكروني معه وفيه نظر لعدم دلالة لفظ اذا

الذى فى الحديث على الكلية والمدعى كلية فالتقريب ليس بتام لانه سور المهملة وعلامتها

وهى فى قوة الجزئية بمهملة علم المنطق وهذه مهملة علم الشرع وقد صرح الفاضل اللاهورى

فى حاشيته على شرح المواقف ان مهملات العلوم الشرعية كلها كليات وقال استادى

خاتملا فى الجواب عن هذا النظر اقول دعوى عدم دلالة اذا على العموم مخالف لما فى الاتقان

فى علم القراءة للشيخ السيوطى حيث قال خالفت اذا عن كلمة ان فى افادة العموم

قال ابن عصفور فاذا قيل اذا قام زيد قام عمرو افاد ان كلما قام زيد قام عمرو وقال هذا هو الصحيح

والسلام وهى السلامة والبراءة من العيوب على من كان صوادق التصديقات

الاضافة من قبيل جرد قطيفة اى التصديقات الصادقة المطابقة للواقع بطابعها

الطبايعها اى بذاتها متوجها الى حضرة القدس اى متصلة لذاته صلى الله تعالى عليه وسلم

من

من غير تجشم كسب جديد وحقايق التصورات الاضافة فيه ايضا من قبيل جرد قطيفة

اى التصورات الحقة المطابقة للواقع بانفسها اى فى حد ذاتها لا بسبب الغير والكسب

مائلة الى جنابه المقدس اى المطهر عن الذات بخلاف نفوسنا الدنية فان اقصى

مراتب كمالها التكيف بتلك العقايد الحقة فروحه المعلى مركز المعلولات مطلوبها تصوراتها

وتصديقاتها تفريع على ما سبق يعنى لما كانت التصديقات الصادقة والتصورات

الحقة فى حد ذاتها بميل وتتوجه بالطبع الى ذات النبى عليه السلام فيكون روحه المعلى

بمنزلة المركز لان مركز كل شئ وموضعه ومحله اذا خلى عن الموانع والعلايق

والعوايق يتوجه ويميل الى ذلك المركز ولا يخفى لطف ما فيه من براعة الاستهلال ونفسه

العلية منبع العقليات النبع ظرف من النبع بتقديم النون على البا همنه

اى منشاء العقليات نظرا بها الضمير راجع الى العقليات وكذا الضمير فى قوله

وقطرا بها اى بديهيا بها وعلى آله ابرار جمع بر بالفتح نيكوكار واصحابه الاخيار

والاصحاب هم الذين طالت صحبتهم مع النبى عليه الصلوة والسلام وماتوا على الاسلام

والاخيار جمع خير بالتشديد بمعنى الكامل فى الاصلاح والدين عظماء انس القدس

العظماء بضم العين وفتح الظاء ومد ما بعدها جمع عظيم وبانس كسر حد من الانس

بالضم ضد الوحشة بمعنى المجالس فانهم مواضع الانس يعنى انهم مهم المشار اليهم

بالبنان فى مجالس عالم القدس ورؤساء مجالس الانس الرؤساء بضمتين

والانس بضم ٥٥ والعين امس ... الانس الانام

الاولين ومدما بعد ما جمع رئيس بمعنى پيشواى المجالس مع العالم النور انيته
هداة مراسم العلم واليقين الهداة بضم الها جمع هاد كماة جمع حام بمعنى راه نماينده
والمراسم من المراسم بمعنى علامه اى هم هادين الطريق يوصل الى مرتبة العلم
واليقين باحدية ذاته تعالى وحقية اوامره ونواهيه حماة معالم الملة والدين
الحماة جمع حام بمعنى نشيت بانى كردن والمعالم جمع معلم ما يستدل به الى الشئ
وهى ها هنا القرآن والشرايع والملة والدين بمعنى واحد وهو وضع الهى سائق
لذوات العقول باختيارهم الى الخير من مصالح الدنيا والآخرة اما بعد كلمة اما بالفتح
مشهور وكلمة بعد من الظروف الزمانية مبنى على الضم لفظ معروف فيقول
المستعين اى الطالب للامداد بعناية الله اى بلطفه تعالى محمد
زاهد ابن محمد اسلم الهروى صانهما الله تعالى اى حفظهما عن شر كل غنى وغوى
الشر ضد الخير والغباوة عدم الفطنة والغواية سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب
لما كان مبحث التصور والتصديق من نفائس المطالب العلمية النفيس
ما يرغب فيه والمطالب ما يحتاج اليه فى وقت الحاجة اى من اعلى المطالب
العلمية ويجوز ان يكون اضافة النفائس وكذا ما بعدها من قبيل جرد قطيفة ولطائف
المآرب اليقينية والمآرب المقاصد وكانت الرسالة وهى فى اللغة قطعة
من القرطاس يرسل الى الاحباء غالبا وفى الاصطلاح جزء يشتمل على مسائل

الفن

الفن كانها مرسلة الى اخذيها التى الفها العلامة اى العالم المتيقن
والنحرير الفهامة وكلمة التاء فى العلامه والفهامه لمجرد المبالغة والنحرير بالكسر
لفظ بمعنى العالم المتيقن من النحر بمعنى الذبح فى اللبة كانه نحر الشئ علما وعملا
المؤيد بتاييد السماوى قطب الملة والدين الرازى فيه رعاية للمعنى التركيبى والعلمى
والقطب كبرى بمعنى سيد القوم فى هذه المبحث الشريف اى بحث التصور والتصديق
والمطلب المنيف اى المطلب العالى مشتملة حال من الرسالة
على امهاته جمع امهلة وام كل شئ اصله ومحتوية اى جامعة على
مهماته اى على مقاصده فاردت جواب لما ان اشرح اسرارها جمع سر وهو ما
يكتم اى اشرح نكاته الخفية وخفياتها واكشف استارها جمع ستر بمعنى پرده
وحجبا نها بمعنى استارها قاصدا الاتباع المذهب الصحيح وان خالف المشهور قصدا على صيغة الفاعل
لحق الصريح والحق ضد الباطل والصريح الخالص وان لم يساعده الجمهور اى لم
يوافقه الجمهور فها حرف تنبيه بمعنى انبه واشير انا ضمير متكلم واحد شرع اى
اريد الشروع فى المقصود مستفيضا اى حال كونى طالبا للفيضان من ولى
الخير والجواد هما بمعنى واحد اعنى السخا والحمد لله على اتمام الشرح
اولاً وآخراً اعلم ان المحشى اعترض فى حاشيته الى الشبة على من فسر المتجدد الواقع
فى عبارة المصنف اعنى قوله ان مورد القسمة العلم المتجدد والذى لا يكفى فيه مجرد

المحصور بالحادث بانه لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لانه يرد على هذا التفسير اشكالين
الاولى انه يلزم على هذا التخصيص مورد القسمة مرتين مرة بالحادث بناء على ذلك التفسير لئلا
يدخل العلم القديم لانه ليس تصورا ولا تصديقا عند المصنف ومرة بالحصولي لئلا ينتقض الحضوري
الحادث والتخصيص مرتين ينافي تعميم قواعد الفن وهذه القضية اعني قوله مورد القسمة
العلم المتجدد ليست من القواعد واعترض عليه بانا لا نم ان هذه القضية قاعدة من القواعد
لان القاعدة من هو الامر الكلي المنطبق على جميع احكام جزئيات موضوعه وهي لا يكون
الا محصورة كلية وهذه القضية المذكورة طبيعية لا يتجاوز حكمها الى الافراد بل يختص بنفس الطبيعة
كما في قولنا الانسان نوع ولو سلم على سبيل التنزل كونها قاعدة فلا نسلم كونها
قاعدة من قواعد الفن لان قواعد الفن هي التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول
في الشكل الاول كقولنا كل موجبة جزئية تنعكس بالعكس المستوي الى موجبة جزئية ودوقوعها
كبرى في الشكل الاول بان تقول هذه موجبة جزئية وكلما هو موجبة جزئية فهي كذا فهذا
كذا او تقول هذا احد وكلما هو حد فهو كذا فهذا كذا وهذه القضية لا يمكن ان تقع كبرى للصغرى
المذكورة لكون الحكم فيها على نفس الطبيعة والصغرى السهلة الحصول عبارة عن كون
حمل محمولها من قبيل حمل الكلي على جزئياته فانه قبل كثيرا ما يكون حمل الكلي على جزئياته
ليس سهلة الحصول كحمل الحادث على العالم بل يحتاج الى الاستدلال قلنا الاستدلال
لان يعلم ان ذلك الكبرى جزئي له واذا علم ذلك فجواز حمله عليها بديهي ولو سلم على سبيل

التنزل

التنزل كونها من قواعد الفن فلا نسلم ان التخصيص في موضوعها او في محمولها ينافي
تعميم قواعد الفن فانهم قالوا كل قضية سالبة ضرورية تنعكس بالعكس المستوي كنفسها
فكما ان التخصيص في ذلك الموضوع والمحمول لا ينافي تعميم القواعد ولا ينافي تلك
التخصيص كلية الموضوع في نفسه او بالنسبة الى البعض فراد كذلك التخصيص في هذه القضية
لا ينافي كلية الموضوع ولا كلية الحكم واجيب عنه بان المراد من عدم الجواز عدم الانسبية
وعدم اللياقة لا مدلوله الصريح يعني الانسب الاولى بقواعد الفن التعميم في العنوانات
لذهاب نفس المتعلم من اول الامر الى تعميم قواعد الفن وترغب نفس المتعلم من اول
الوهلة الى حفظ القواعد كما قال القاضي في حاشية السلم فجعل المقسم مطلق العلم لا
العلم الحصولي الحادث اذ لا حاجة الى التخصيص مع ان التخصيص بقواعد الفن انسب انتهى
ورد عليه بانه كما يلزم التخصيص مرتين على تقدير تفسير المتجدد بالحادث كذلك يلزم
التخصيص مرتين على تقدير تفسيره بعلم تحقق كلفرد منه آه اذ لا بد على هذا التفسير من
ان يراد بالحصولي الحصولي الحادث لئلا يلزم او خال الحصولي القديم فما الفرق بينهما
وحكم بعدم انسبية تفسير الاول دون الثاني واجيب عنه بانه على تقديره تفسيره
بالحادث يلزم التخصيص مرتين في اللفظ بخلاف ما اذا فسر بعلم تحقق آه فانه وان كان
على هذا يلزم التخصيص مرتين الا انه من حيث المعنى دون اللفظ فتامل و الثاني انه
لو فسر المتجدد بالحادث يلزم عدم مساوات الصفة اعني قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور

للموصوف اعنى المتجدد فهى واجبة فى المعارف لما تقرر فى موضعه ان توصيف المعارف
للتوضيح واوصافها مساوية لها بخلاف توصيف النكرات فان توصيفها للتخصيص
واوصافها مخصصة لها اما اثبات الملازمة فلان المتجدد على تقدير تفسيره بالحادث
اعم من الصفة اعنى قوله الذى له آن شموله للحضورى الحادث واما بطلان التالى
فلما قالوا واجيب عنه بان المراد بوجوب المساوات اما فى الصدق او التوضيح
فعلى الاول سلمنا الملازمة لكن لا نسلم بطلان التالى اذ صرحوا بصحة قولنا جاء فى
زيد العالم او الرجل الفاضل فلو اوجبوا المساوات فى الصدق فى المعارف لما صرحوا
بصحة ذلك على الثانى سلمنا البطلان التالى لكن لا نسلم الملازمة لان عموم احدهما
فى الصدق لا ينافى مساواتهما فى التوضيح بمعنى رفع الاحتمال الحاصل فى المعارف علاما
كانت او غيرها فعاد المحشى قايلا اولا بانا نختار المساوات فى الصدق وقال ان
العالم فى قولنا جاءنى زيد العالم الذى هو صفة هو العالم الخاص الذى هو قائم بزيد
وهو مساو لموصوفه كما يدل عليه لام العهد الداخل عليه وما ليس بمساو لموصوفه هو
العالم المطلق وهو ليس بصفة للموصوف فثبت عدم صحة تفسير المتجدد بالحادث
ورد عليه اولا بان وجوب المساوات انما هو فى الصفة النحوى وليس كلامنا فيه
وانما كلامنا فى الصفة الحكمى الذى هى عبارة عما يقوم بالغير وهى ليست بواجبة المساوات
وثانيا بانا ايضا نقول كما قلت فى الصفة بان الموصوف والكان على تقدير تفسيره

بالحادث بصير عاما لكن ما هو الموصوف بقوله الذى لا يكفى له هو الحادث الحصولى
وهو ليس بعام وما هو العام فليس بموصوف فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا بانا
نختار المساوات فى التوضيح ولا نسلم ان معنى المساوات فى التوضيح ذلك بل
معناه انه يجب ان يكون اصل الوضوح المستفاد من الموصوف محفوظا فى جانب
الصفة وها هنا ليس كذلك لان الموصوف معرف باللام والصفة من الموصولات
ووضوح الاول ازيد من وضوح الثانى كما تقرر ورد عليه بانه يلزم على هذا ان لا يصح التوصيف
فى قولنا الحيوان الناطق والماشى الضاحك لان اصل التوضيح المستفاد من الموصوف
ليس محفوظا فى جانب الصفة لكون الموصوف فيهما عاما ووضاحة العام ازيد
من وضاحة الخاص لقلة شروطه ومعانداته لان شروط الخاص ومعانداته ازيد على
شروط العام ومعانداته فيكون العام اكثر الوقوع فى الذهن من الخاص فيكون
اوضح واجيب عنه بانا لا نم اعرفية الاعم عن الاخص بل الامر بالعكس اذ الخاص
يرفع احتمال العام والعام لا يرفع احتمال الخاص لعدم احتماله للعام وغيره فتامل وها
هنا تحقيقات اخر تركناه مخافة الاطناب ولما لم يرتض المحشى المحقق تفسير المتجدد
بالحادث لكونه اورد على ذلك التفسير اشكالين فسر المتجدد من عند نفسه بعلم
تحقق كلفر ومنه لعد تحقق الموصوف به التفسير لا يصدق الا على الحصولى الحادث
وعدل عنه الى هذا لئلا يلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة ولا عدم مساوات الصفة

للموصوف لان التخصيص لا يكون الا لاجل ان الحادث عام يتناول الحصولي والحضوري
لا يكون تصورا ولا تصديقا لانهما من اقسام الحصولي فيحتاج الى التخصيص ثانيا بالذي
لا يكفي آه ليخرج الحضوري فيلزم التخصيص مرتين واذا كان المتجدد بمعنى الحادث
الحصولي كما فهم من تفسير المحشي سه فلا يحتاج الى التخصيص الثاني وليضا يكون الصفة
اعني قوله الذي لا يكفي آه مساويا للموصوف اعني المتجدد ويعترض على تفسير المحشي
بوجوه الاول انه لا يصدق هذا التفسير على شئ من افراد العلم الحصولي كالعلم على زيد
مثلا فانه علم حصولي مع انه لا يصدق عليه انه علم تحقق كل فرد منه آه لعدم الفرد له
والثاني ان هذا التعريف دوري لانه اخذ فيه فرده بقوله تحقق كل فرد منه آه اي
من العلم الحصولي والعلم بفردية الشئ موقوف على معرفة الشئ فلو توقف
معرفة الشئ على معرفة فرده لزم الدور والثالث ان التعريف بالقياس الى المفهوم
كما ان التقسيم بالقياس الى الافراد لما قالوا ان التعريف يقصد به حال المفهوم
بخلاف التقسيم فايراد الفرد فيه ليس بصحيح والجواب عن الاعتراض الاول
بان هذا ليس تعريفا للعلم الحصولي بل حكما من احكامه ولو سلم فالضمير في قوله
منه راجع الى مطلق العلم المذكور ضمنا في الخاص ولا شك ان العلم على زيد يصدق
عليه انه علم تحقق كل فرد منه من مطلقه بعد تحقق موصوفه ومن هذا الجواب يعلم الجواب
عن الاعتراض الثاني والثالث اما عن الاعتراض الثاني فلانه اذا كان الضمير راجعا

الى

الى المطلق العلم فمعرفة العلم الحصولي تتوقف على العلم بفرد مطلق العلم والعلم
به موقوف على معرفة مطلق العلم ومعرفة مطلق العلم على لا يتوقف على معرفة
العلم الحصولي ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون من جهتين التوقف متغايرة او يقال
ان هذا التعريف لفظي والدور في التعريفات اللفظية غير ممنوعة كما تقرر واما عن
الاعتراض الثالث فبانه ان ذلك التعريف لا يكون بالقياس الى الافراد
المعرف بل بالقياس الى افراد مطلق العلم الذي هو غير المعرف الوجه الرابع
من الاعتراضات انه اما ان يراد بالموصوف في قوله بعد تحقق الموصوف اما
المعلوم او العالم فان اراد الاول فاما ان يراد بالتحقق التحقق الخارجي او الذهني
فان كان الاول فلا يصدق على العلم بالمعدومات كالعنقاء وشريك الباري لانه ليس
لها وجود خارجي فضلا عن البعدية لان البعدية فرع الوجود الخارجي وان كان الثاني
فلا يتصور بعدية العلم عن المعلوم في الوجود الذهني لان وجود المعلوم في الذهن
بعينه وجود العلم فيه لانهم قالوا نسبة المعلوم الى العلم كنسبة الكلي الى افراده
فكما ان وجود الكلي هو وجود الافراد في الخارج كذلك وجود المعلوم هو وجود العلم
في الذهن وان اراد الثاني اعني العالم فالمراد بالبعدية اما البعدية الزمانية
او لا عم فان كان المراد الاول او الثالث يلزم صدق هذا التعريف على الحضوري والحصولي
القديم ايضا اما صدقه على الحضوري فلانه والمعلوم والعالم في علم النفس بذاته وان كان

متحدة في نفس الامر ذاتا واعتبارا لكن العقل يحكم بملاحظة ان العلم صفة والعالم
موصوف والصفة من حيث انه صفة متاخرة عن الموصوف بعدية العلم عن العالم
وهذا الحكم العقلي لا ينافي الاتحاد النفس الامري واما صدقه على الحصولي القديم
فلانه علم تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بعدية ذاتية ولا بد من اخراجه عند المصـ
بناء على زعم المحشي فانه زعم ان الحصولي القديم خارج عن زمرة المورد عند المصـ
كما سيجي بيانه ان شاء الله تعالى وان كان المراد الثاني اعني البعدية الزمانية يلزم
تفسير المتجدد بالحادث لان البعدية الزمانية يستلزم الحادث كما يشهد به
الضرورة فيرد على المحشي ما اورده على من فسر المتجدد بالحادث من لزوم التخصيص
مرتين وعدم المساواة فوقع فيما هرب عنه واجيب عن هذا الوجه الرابع باختيار
الشق الاول وهو ان يراد بالموصوف المعلوم ومن التحقق التحقق الخارجي وذلك
التحقق الخارجي وذلك التحقق الخارجي اعم من الحقيقي والتقديري فيصير علم تحقق كل فرد
منه بعد تحقق الموصوف اي المعلوم ان وجده ولا شك ان المعدومات لو تحقق
لكانت علومها بعدها او المراد من العلم العلم على مذهب التحقيق الذي هي الحالة
الادراكية التي يعبر عنها بالفارسية بدانش وبالعربية بالكشف ولا شك ان
العلم بهذا المعنى مغاير للمعلوم بالذات ومتاخر عنه وذلك ظاهر لان الحالة الادراكية
حالة تحصل للنفس بعد حصول الصورة في الذهن هذا ويجاب عنه باختيار الشق الثاني

لان الزمان مقدار الحركة والحركة خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فيكون لا محالة حادثا تم

ليفه

لبعضه بان المراد بالبعدية البعدية الذاتية المصداقية ولا شك ان البعدية بهذا المعنى
المراد منتف في الحضوري والا يلزم بعدية الشيء عن نفسه في العلم بالنفس لان
مصداق العلم والعالم والمعلوم شيء واحد وهو ذات ونقول ليفه المراد بالبعدية البعدية
البعدية الزمانية ولا قباحة في هذا التخصيص لان التخصيص الذي هو قبيح هو التخصيص في اللفظ وهذا التخصيص
وان كان مرتين لكنه بحسب المعنى لا بحسب اللفظ فلا محذور فيه بل هذا التخصيص ضروري وجيه
نظرا لان التخصيص بحسب المعنى ايضا مستقبح اذ لا حاجة اليه لا بحسب اللفظ ولا بحسب المعنى
عند المحقق الهروي ولانه لا يكون قابلا بالحصولي القديم لان العلم القديم كلها حضوري
عنده فلما لم يكن الحصولي القديم موجودا عنده فيكفي تخصيص المورد بالحصولي فقط ولا
حاجة الى تخصيص المورد بالحادث حتى يخرج الحصولي القديم لانه لا وجود له اصلا عنده
فلا حاجة الى قيد يخرجه فان قيد بالحادث يلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة كما لا يخفى
على من تامل وفي هذا الجواب بامتياز الاول نظر من وجوه قوله انه يلزم على هذا التقدير
ان يكون حمل العالم على نفس حملا ذاتيا لان الفارق بين الحمل الذاتي والعرضي هو كون
المصداق عين الذات في الحمل الذاتي وغيره في الحمل العرضي واذا كان مصداق
العلم والعالم شيء واحد كما قلتم وهو ذات النفس يلزم ان يكون حمله على النفس
ذاتيا وانه خلاف ما تقرر من ان حمل العالم على النفس حمل عرضي لا ذاتي لانه لو كان
ذاتيا لما ينفك عنه مع ان كثيرا ما نذهل عن انفسنا على ان العلم والعالمية مبني

على التوجه وحمل لذاتيات لايكون مشروطا بشرط الثاني انه يلزم ان يكون حقيقة النفس
معلومة لنا لانها معلوم بالعلم الحضوري وكلما هو معلوم بالعلم الحضوري فحقيقته معلوم
لنا ينتج ان حقيقة النفس معلومة لنا وليس كذلك الثالث ان العالم والمعلوم
متقابلين تقابل التضايف والمتقابلين تقابل التضايف لايجتمعان في محل واحد من
جهة واحدة واذا كان مصداقهما واحدا فيجتمعان في محل واحد من جهة واحدة فلا يكونان
متقابلين هف واجيب عن الاول بان حمل العالم على النفس ذاتيا وما هو المقرر
بينهم ان حمله عليها عرضي فهو بالنسبة الى علمها على غير نفسها كما هو ظاهر وعن
الثاني بان الواجب من معلومية الحقيقة المذكورة معلوميتها على طريق التفصيل فغير
واجب وعن الثالث بان المتقابلين هما المفهومان لهما ولا اتحاد بين مفهوميهما بل لا اتحاد انما
يكون في مصداقهما اللذين لايكون بينهما تقابل اصلا فضلا عن التقابل التضايف
فتامل في هذا المقام وعليك الاعراض عن خرافات الاوهام وان اردت الاطلاع
على استيفاء تحقيق هذا المقام فعليك بحاشيتنا المفصلة المتعلقة على هذا الكتاب
واعلم ان ماهنا تحقيق لابد من ذكره وهو ان كل واحد من العلم الحضوري والحصولي القديم
لايكون تصورا ولا تصديقا ~~اما ان الحضوري لايكون تصورا ولا تصديقا~~ اما ان الحضوري
لايكون تصورا ولا تصديقا فظاهر لانهما بهما على انتزاع الصورة والحضوري لايكون
بانتزاع صورة واما ان الحصولي القديم لايكون تصورا ولا تصديقا فلان كل واحد

١١٢ حاصل ... متحقق ... مصداقهما على ...

منهما

منهما ينقسم الى البديهي والنظري والقديم لايوصف بهما اما عدم اتصافه بالنظري
فلان النظري ما يترتب على النظر والنظر مشتمل على الترتيب والترتيب يستلزم الحركة الفكرية
والحركة لاتوجد الا في الزمان فالمسبوق بالنظر يجب ان يكون زمانيا فيلزم على تقدير
قدمه حدوثه واما عدم اتصافه بالبديهي فلان التقابل بين البداهة والنظارة اما بالعدم
والملكة بناء على ان النظارة ما يتوقف على النظر والبداهة عدم التوقف عما من شانه
التوقف او بالتضاد بناء على ان البداهة ما يكون حصوله بسهولة والنظارة ما يكون
حصوله بصعوبة او البداهة هي الانجلائية المغنية عن النظر والنظارة هي الانخفاء المحوج
الى النظر فعلى تقدير الاول يلزم صحة اتصاف القديم بالنظارة ايضا وهذا باطل وعلى
تقدير الثاني ايضا يلزم المحال لان من شرط التضاد صحة اتصاف المحل بكل واحد من
الضدين على سبيل البدلية فيلزم صحة اتصاف القديم بالنظري ايضا وهو باطل كما مر
فعلم ان القديم لايتصف بالبداهة ايضا فلا يكون القديم تصورا ولا تصديقا لانه لم لا يجوز
ان يكون التقابل بينهما بالايجاب والسلب والتقابل العرفي الذي بمعنى مطلق المنافاة
فلا يقع على هذا الا المتصف بالبداهة وجب ان يكون من شانه التوصيف بالنظارة ايضا
لان هذا من خواص التضاد والعدم والملكة لانا نقول لايجوز ان يكون بينهما تقابل الايجاب
والسلب لان المتقابلين بتقابل الايجاب والسلب ليسا الا النقيضين فيلزم ان يكون
البديهي والنظري متناقضين وليس كذلك لجواز ارتفاعهما عن محل واحد والنقيضان

لا يرتفعان عنه واما انهما يرتفعان من محل واحد فكالاشيا قبلة الحصول فانها لا يكون
بديهيا ولا نظريا لانهما صفتان للمعلوم بالذات او العلم والاشيا قبلة الحصول
لا يكون علما ولا معلوما ورد عليه بان المعتبر فيهما امكان الحصول لا الحصول
بالفعل واجيب عنه بان ذات الواجب تعالى والمعاني الحرفية وحدها ليس
فيهما امكان الحصول اما الاول فلان كنه الواجب لو حصل في العقل فاما ان يكون مع
الوجود الخارجي او بدونه فعلى الاول يلزم كون الشئ في الاعيان ولا في الاعيان
في ظرف واحد وهو باطل وعلى الثاني يلزم ان له مهية مشتركة بين هذين الوجودين
المتغايرين بحسب الذات وذا باطل لانهم قالوا ليس للواجب تعالى مهية بمعنى الامر
المعقول مع قطع النظر عن الوجود فما كان وجوده وتشخصه عينه تبع وجوده في الذهن
وبرهان عينية الوجود للذات تعالى مذكور في العلم الاعلى واما الثاني فلانه لو حصل وحدها
يلزم استقلالها وهو باطل واعترض عليه بان معنى حصولها يرجع الى الشرطية وهي انه
لو حصل فاما ان يكون نظرا او لا ويكفي في الشرطية تقدير المقدم وان كان ممتنعا
كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولنا في هذا المقام تحقيقات
نفيسة لو اردت الاطلاع عليها فليطالع الحاشية المفصلة لنا على هذه الحاشية
ثم انه لما اورد المحقق الهروي ان يصرح بان المتجدد بالمعنى الذي ذكرناه هو الحصولي
فقال وهو ليس الا العلم الحصولي يعني ان هذا التفسير للمتجدد اعني قوله علم يتحقق كالفرد

منه

منه يعني يتحقق الموصوف لا يصدق الا على العلم الحصولي واعترض عليه بان المراد
من الحصولي اما الحصولي المطلق او الحصولي الحادث فان اراد الاول فلا بد من تخصيصه
مرة اخرى بالحادث لان الحصولي المطلق شامل للقديم ايضا والقديم لا ينقسم الى التصور
والتصديق المنقسمين الى البديهي والنظري فيلزم التخصيص مرتين كما يلزم على تقدير
تفسير المتجدد بالحادث وان اراد الثاني فلا يكون الصفة اعني قوله الذي لا يكفي آه
مساويا للموصوف اعني العلم المتجدد لان صفته عام شامل للقديم والحادث بخلاف
الحصولي الحادث لعدم شموله للقديم وايضا يلزم التخصيص مرتين بحسب المعنى من غير ضرورة
وهو ايضا قبيح كما ذكره واجيب عنه باختيار الشق الاول وشموله للحصولي القديم ليس
بمضر لانه داخل في مورد القسمة عند المص ومنقسم الى التصور والتصديق عنده فلا
حاجة الى قيد يخرجه ولا يلزم التخصيص مرتين وفيه نظر من وجهين الاول ان هذا الجواب
من قبيل المحشي ينافي كلامه اذ يفهم منه ان الحصولي القديم خارج عن مورد القسمة
والتصور والتصديق مختصان بالحصولي الحادث عند المص كما ذكره من قبل فتذكر
انه اذا كان المراد بالحصولي الحصولي المطلق وهو منقسم الى التصور والتصديق المنقسمين
الى البديهي والنظري وهما حادثين فيكون التصور والتصديق حادثين فيلزم المحال
فلا بد من التخصيص مرتين مرة في العلم بالحصولي ومرة في العلم بالحصولي ومرة في التصور
والتصديق بالحادثين وهو قبيح كما مر سابقا قيل هذا في المقامين وهو ليس بصحيح

اقول التخصيص مرتين ولو في المقامين من غير ضرورة ايضا قبيح والجواب عن الوجه
الاول بان هذا الجواب على سبيل التنزل وتقريره انه ان المراد بالحصولي الحصولي
المطلق ولا يلزم التخصيص مرتين اذ لا وجود للحصولي القديم عند المص اصلا لان العلم
القديم كله حضوري عنده فلا حاجة الى التخصيص مرة اخرى لاخراج الحصولي القديم حتى يلزم
التخصيص مرتين ولو سلم ان الحصولي القديم موجود عنده المص ومتقرر عنده فلا نم عدم
انقسام الحصولي القديم عند المص ومتصور فتامل وعن الوجه الثاني بانا لا نم ان العلم
المنقسم الى التصور والتصديق منحصر في البديهي والنظري وانما يلزم ذلك لو كان التصور
والتصديق المنقسمان الى البديهي والنظري قسمين منه وليس كذلك اذ المنقسم
اليهما التصور والتصديق حال كونهما متصفين بصفة الحدوث وما هو قسمين من العلم
مطلق التصور والتصديق فلا يكون البديهي والنظري قسمين من ذلك المقسم ولا يجب
ان يكون ذلك المقسم محصورا فيهما حتى يلزم التخصيص مرتين فتدبر ولما اعترض على
المحشر بان العلم المتجدد بالمعنى المذكور يصدق على العلم بالصورة العلمية ايضا اذ هو يضا
يتحقق بعد تحقق الموصوف مع انه علم حضوري لا حصولي اجاب عنه المحشي بقوله والعلم
الحضوري وان كان بعض افراده كالعلم المتعلق بالصورة العلمية يتحقق بعد تحقق
الموصوف الا ان جميع افراده ليس كذلك يعني مدعانا كلية ومادة النقض جزئية فلا نقض وقد
يوجه الجواب بتوجيهين آخرين الاول ان المراد بالفرد الفرد النوعي وليس للعلم بالصورة

العلمية

العلمية فرد نوعي بل له افراد شخصية بخلاف العلم الحصولي فان له افراد نوعية كالتصور
والتصديق الثاني ان المراد بتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ان يقتضي نفس
طبيعته البعدية لا بالنظر الى امر آخر وتحقق العلم على الصورة العلمية بعد تحقق الموصوف
يجوز ان يكون بالنظر الى ان معلومه علم حصولي وفي كلا التوجيهين نظر اما في الاول فلانه
ان اراد العلم العلم مفهومه فلا نم انه ليس له افراد نوعية لان العلم بالعلم التصوري
والعلم بالعلم التصديقي نوعان متباينان ويصدق عليهما مفهوم علم العلم فيكون لمفهوم
علم العلم ايضا افراد نوعية وان اراد بعلم العلم العلم المتعلق بما صدق عليه فليس
له افراد شخصية اذ نفسه فرد شخصي فكيف له افراد شخصية واما في الثاني فلانه اذا
كان مقتضى طبيعة العلم البعدية وطبيعة علم العلم عدم البعدية فيلزم تخلف طبايعهما اذ اختلاف
المقتضيات واللوازم يستلزم اختلاف المقتضيات بالكسر والملزومات والتلازم
باطل لانهم يقولون ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا
نا لو اجيب من النظر الاول باختيار الشق الاول ولا نسلم كونه حضوري وله افراد
نوعية لان علم العلم حضوريا اذا تعلق بافراد العلم التصوري والعلم التصديقي وليس
لعلم العلم افراد نوعية على هذا التقدير اذ التعلق بمطلق العلم التصوري والتصديقي
كان لهذا العلم افراد نوعية لكن العلم على مطلق التصور والتصديق حصولي
لا حضوري فما كان حضوري ليس له افراد نوعية وما كان له افراد نوعية لا يكون

حضوریا فان قیل انا نری الشی انیکون العلم علیه حضوریا ویکون له افراد نوعیة کالعلم بالصفة
المناخرة فانه حضوری ومع هذا یکون لصفة المناخرة انواع کالجوع والعطش وغیر ذلک قلنا
هذه مغالطة لان ما نفی الافراد النوعیة کالعلم بالصفة المناخرة انواع لعلم الحضوری لا من معلومه
والصفة المناخرة معلومة للعلم الحضوری لانها علم حضوری وعن النظر الثانی لیضا یجیب
المحشی بان ما هو مختلفان فی الاقتضاء بهما لیسا مختلفان فی الاقتضاء اذ الاول هو مفهوم
علم العلم الذی هو عارض للصورة العلمیة والثانی مبدأهما اعنی ما به العلم الحصولی
حصولیا وما به العلم الحضوری حضوریا ولا یلزم من اتحاد الثانی اتحاد الاول فتفکر
وههنا سوالات مع اجوبتها اوردناها فی الحاشیة المفصلة الثانی هذا المقام ترکناها مخافة
الاطناب ان اردت الاطلاع علیها فلیطالعها ثمة فیه ای فی قول المصنف هو
قوله الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور اشارة الی ان المدرک بالفتح فی العلم الحصولی
قد یکون مع هذا لکن لا یکفی فی العلم به مجرد حضوره بل یحتاج الی حصول الصورة کالمبصر
فانه حاضر ولا یکفی فیه مجرد حضوره بل یحتاج فی العلم به الی حصول الصورة ولذا قال المصنف
لا یکفی ولم یقل لا یکون فان المتبادر منه ان المدرک قد یکون حاضرا لکن لا یکون
کافیا ومنشأ الاشارة ان قوله لا یکفی آه فی قوة القضیة السالبة والسالبة
قد تصدق بعدم المحمول فالاول بان لا یکون حضورا اصلا والثانی بان یکون
حضورا ولکن لا یکون کافیا بل یحتاج الی حصول صورة قال المحشی المحقق فی منهیاته

ای بناء علی ان ما هو متحدان

لا یکفی ان حضور المبصر وغیره من المحسوسات بالنسبة الی الالة التی بها تدرک
الاشیاء لا بالنسبة الی المدرک فالمراد بالحضور فی قوله الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور
مطلق الحضور کان بالنسبة الی الالة او بالنسبة الی المدرک ولا یلزم من
تعمیم الحضور ههنا تعمیم الغائب فی قوله بعد ذلک واما العلم المتجدد بالاشیاء
الغائبة عنا کما لا یخفی انتهی قوله لا یکفی آه لما کان عبارة المحشی المحقق اعنی
قوله حاضر ا کالمبصر آه محتمل لان یراد بالحضور الحضور عند المدرک وان یراد
به الحضور عند الحاسة التی هی الة الادراک ازاله ذلک الاحتمال بقوله لا یکفی
قوله فالمراد بالحضور آه دفع لما یقال من انه ان کان المراد من الحضور الحضور
المطلق فذلک غیر صحیح لان الحضور المطلق ما یکون انتفائه بانتفاء جمیع الافراد
فاذا لم یکن الحضور عند الحس والمدرک ویکون ولکن لا یکون کل واحد منهما
کافیا یصدق علیه ان الحضور المطلق لیس بکاف وهذا غیر صحیح لان الحضور
عند المدرک کافی بل یجب ان یکون کافیا لان العلم الحضوری هو حضور المدرک
عند المدرک وان کان المراد منه مطلق الحضور یلزم الفساد من وجه آخر وهو ان
نقیض مطلق الشی رفعه لا رفع مقیده وان الغیبة نقیض الحضور اذ هی عبارة عن
عدم الحضور فیجب ان لا یقید الغیبة فی قوله واما العلم المتجدد بالاشیاء
الغائبة عنا مع ان المصنف قیدها بکلمة عنا وحاصل الدفع ان المراد بالحضور مطلق

الحضور سواء كان بالنسبة الى الحاسة او بالنسبة الى المدرك ولا يلزم من تعميم
الحضور ههنا تعميم الغيبة فی قوله بعد ذلک واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا
لان المنفی ههنا عدم كفاية مطلق الحضور باعتبار فرد واحد اعنی الحضور عند الحس والغيبة
فيما بعد هی الغيبة عن المدرک لا مطلقا سواء كانت عن المدرک او عن الحاسة اذ لو
كانت الغيبة مطلقا سواء كانت عن المدركة او الحس موجبة لحصول الصورة لوجب
ان يكون العلم بالصفات الانضمامية للنفس حصوليا لا حضوريا لغيبوبتها عن الحس مع
انه ليس كذلک واذا كان كذلک فلا مقابلة بينهما كما لا يخفی حتی يلزم من تعميم احدهما تعميم
الآخر فتامل وقيل فی وجه عدم اللزوم ان المراد من المتقابلين اللذين يجب
فی تعميم احدهما تعميم الآخر هی المتقابلين فی اللفظ والمعنی جميعا لا فی المعنی فقط وههنا
فی المعنی فقط فافهم قال الابصار مثلا ای العلم الذی يحصل بسبب الابصار علم
حصولی لا حضوری لان نفس الابصار علم كما يفهم من ظاهر عبارته ولا لزم ان يكون
الآلات الجسمانية مدركة اذ لا بد فی العلم الحضوری من حضور المدرک بالفتح عند المدرک
بالكسر وفی حالة الابصار ليس الحضور الا عند الآلات علی ان الادراک ليس الا من
شان الجوهر المجرد الذی وجوده لاستكمال نفسه والآلات الجسمانية ليست كذلک
وما قيل انه لم لا يجوز ان يكون المدرک بالفتح عند الابصار حاضرا عند النفس بنفسه لكن
بواسطة الآلات كما يستفاد من كلام صاحب الاشراق فمدفوع بان الحضور الذی

ب

سبب العلم الحضوری هو الحضور التام الذی لا يكون بواسطة كما هو المتبادر من
عباراتهم فتدبر كما ذهب اليه صاحب الاشراق متعلق بالمنفی حيث قالوا الا شعاع
ولا انطباع اذ لو كانت الصورة منطبعة حال الابصار فی الحواس لكنا اذا رأينا الجبل
انطبعت صورته فی العين لكن ذلک محال لاستحالة انطباع العظيم فی الصغير ومن
ههنا قالوا ان الابصار علم حضوری لا حصولی واجاب العلامة القوشجی فی شرح التجريد
عن قولهم لو كان آه بان المستحيل انطباع نفس العظيم فی الصغير لا انطباع صورته
فيه فان صورة الشیء لا يجب ان يكون مساوية معه لكن بقی ههنا اشكالان احدهما
الاول ان مجرد الحضور عند الحاسة كيف يكون كافيا فی كون المحسوس معلوما بالعلم
الحضوری اذ العلم الحضوری هو حضور المدرک بالفتح عند المدرک بالكسر والحاسة
هی قوة باصرة حالة فی جرم العين لا يمكن ان يكون مدركة اذ شرط المدركة هی
التجوهر والتجرد عن المادة وكذلک الحس المشترک اذ لا حضور عند الحس المشترک وعلی
تقدير الحضور لا حضور عند المدرک اذ كون الشیء مدركا مشروط بشرطين كما عرفت
الثانی ان القول بان الابصار علم حضوری والمحسوسات معلومة بعلم الحضوری باطل
راسا لان مدار العلم الحضوری هی الامور الثلثة اما العينية كعلمنا بانفسنا او العلولية
كعلم الباری تعالی بالكائنات او النعتية كعلمنا بصفاتنا الانضمامية والمحسوسات ليست
شيئا من هذه الامور الثلثة بالنسبة الی العالم فكيف يكون العلم بها حضوريا

ز

والجواب عن الاول ان الحضور فی الواقع عند النفس والاشعة اشعة فیهما فی الحقیقة
والحواس منافذ لشعاع الشمس فتامل وعن الثانی بان المحسوسات معلولات للعالم
باعتبار الوجود الرابطی ای وجوده عند المدرک لان وجود المحسوس عند المدرک معلول له
بواسطة الابصار والابصار آلة له بمعنی انه لو لم یکن الابصار لکان المبصر موجودا بنحو ینبغی
عند المدرک کما هو الظاهر فالمحسوسات باعتبار الوجود الرابطی معلولات للعالم لا باعتبار
وجودها فی نفسها فما هو معلوم فهو معلول وما لیس بمعلول لیس بمعلوم تامل وتحقیق
ان المختار عند المشائیین وهو المنسوب الی ارسطو وابی علی ابن سینا ان الابصار
انما هو بالانطباع وانهم قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة یوجب استعداد الفیض الصورة
علی الجلیدیین ولا یکفی فی الابصار الانطباع فی الجلیدیین والا لرای شیئ واحد شیئین
لانطباع الصورة فی جلیدیتی العینین بل لا بد من تادی الصورة الی الملتقی العصبتین
ومنه الی الحس المشترک ولیس لقائل ان یقول ان هذا قول بانتقال العرض
الذی هی الصورة وانهم قد صرحوا فی مواضع شتی بخلافه لما نقول من انهم ما ارادوا بتادی
الصورة الانتقال بل ارادوا ان انطباعها فی الجلیدیین معد لفیضان الصورة
علی الملتقی ومنه علی الحس المشترک ومن ههنا قالوا العلم علی المبصر حال الابصار
علم حصولی لکونه بحصول الصورة عند العقل واستدلوا ای المشائیین علی مذهبهم بوجوه
منها ان الانسان اذا نظر الی قرص الشمس بتحدیق النظر مدة طویلة ثم غمض عینیه یجد
نفس

نفس هذه الحالة کانه ینظر الیه وکذلک اذا بالغ فی النظر الی خضرة شدیدة ثم غمض عینیه یجد
من نفسه هذه الحالة ثم اذا نظر الی لون آخر لم یری ذلک خالصا بل مختلطا وما ذلک
الا لارتسام صورة المرئی فی الباصرة وبقائها زمانا اقول فیه نظر لانا نقول الابصار
علم حضوری لا حاجة الی حصول الصورة حین الاحساس واما بعد الاحساس فالابصار
علم حصولی بالاتفاق کیف لا وان المدرک حین الاحساس غیر المدرک حین الغیبة
عن الاحساس لان الاول هی الهویة الخارجیة الموجودة فی الخارج ای الخارج عن المشاعر
والمدرک بعد الاحساس صورة خیالیة موجودة فی الذهن بالمعنی الاعم ممتازة
عن غیرها بوجودها فی الذهن کما قال مولانا محمد غوث الملقب بخان علوم فی حاشیته
علی حاشیة الکبری علی امور العامة حیث قال الابصار علم حضوری حین المقابلة
ومنطبع صورة المحسوس فی الحس المشترک عقیب المقابلة تفکر وذهب معشر الریاضیین
الی ان الابصار بخروج الشعاع لا بالانطباع ولهم علی ذلک ان المتوسط بین البصر وما
یقابله ان کان جسما لطیفا ای غیر مانع من نفوذ الشعاع فهو لا یحجب البصر عن رؤیة المرئی
وان کان کثیفا کان یحجب عن رؤیته وما ذلک الا لان الشعاع قد نفذ فی الاول
دون الثانی فثبت ان الادراک دایر علی الشعاع البصری وجودا وعدما بدلیل
الدوران کما قالوا ان الزمان متحد بالنحو والهیئة ومختلف باختلافها بدلیل الدوران
فعلم ان العلة الکافیة المشکلة تشکل الجسم المخروطی کما ان الهیئة علة کافیة نفع

للزمان ومنع انا لا نم ان هذا الدليل يدل على ان خروج الشعاع كافيا في الادراك
والابصار انما يكون بخروج الشعاع لم لا يجوز ان يكون الشعاع شرط الادراك وعدم
الرؤية على تقدير ان يكون المتوسط كثيفا لا يدل على ان الابصار حضوري والشعاع كافي
لم لا يجوز ان يكون انتفاء الادراك حين المانع لعدم شرط الادراك ونفوذ الشعاع
تامل وقد ذهب الاشراقيون مع ما عليه مرّ ذكره فتذكر هذا غاية ما قيل في توضيح هذا المقام
ويمكن ان يقال في هذا المقام بهذا الدليل اوجده المحشي من عند نفسه على اختصاص
المقسم اي يمكن ان يقال في وجه جعل الحصولي الحادث مقسما الى التصور والتصديق ولم
يجعل مطلق العلم منقسما اليهما ان العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح الكتب
المنطق ينبغي اي يجب ان يكون له مدخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية
اولا وبالذات اي يجب ان يكون كاسبا ومكتسبا بديهيا ونظريا واختصاص لها يعني يمكن
بيان وجه تخصيص مورد القسمة في فواتح كتب المنطق بوجه آخر غير ما ذكره المحشي حاصله
ان الغرض من علم المنطق لما كان هو الاكتسابات التصورية والتصديقية فينبغي ان يكون
العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق مما يكون له مدخل في الاكتسابات
المذكورة لتناسب الغرض العلمي وهو ليس الا العلم الحادث الحصولي وحديث اختصاص
البديهية والنظارة قد بناه سابقا على ما هو التحقيق فلا باس بان نبين بوجه آخر على
ما هو المشهور في افواه الجمهور فنقول كل واحد من العلم الحضوري والحصولي القديم لا يكون

تصورا

تصورا ولا تصديقا ودليله قد مرّ ذكره فتذكر واعترض على دليله بانا لا نم ان يكون تقابل
بينهما تقابل العدم والملكة لم لا يجوز ان يكون بالايجاب والسلب ولو سلم فلا نم
قاعدته وهو انه اذا وصف شيء بالعدمي وجب ان يكون من شانه الاتصاف بالوجودي
ولو سلم هذه ايضا فلا نسلم ان يكون من شان شخصه الاتصاف بالوجودي بل يكفي
ان يكون من شان نوعه او من شان جنسه هذا الاتصاف ولا شك ان جنس
العلم حضوري والقديم يتصف بهما اعني مطلق العلم ولو سلم هذه ايضا فلا نسلم عدم شانية
اتصاف الشخص لم لا يجوز ان يكون طبيعة المتقابلين تقتضي ذلك الاتصاف وان
لم يوجد ذلك الاتصاف ههنا لخصوصية المادة وهي انه علم الله تعالى او العقول واجيب
عنه بان طبيعة المتقابلين من حيث انه متقابلين تقتضي تنافي كل واحد للآخر لان
البديهي يشتمل على رفع ما يشتمل عليه النظري فيكون البديهي لذاته مشتمل على نقيضه
وفيه تامل وبوجه آخر وهو لا يمكن شانية تلك الاتصاف والا لم يكن النظري نظريا
لان النظري ما يتوقف على النظر ومعنى التوقف لولاه لامتنع واذا امكن الشانية في طلب
مادة الامتناع بالامكان وهذا باطل والقول بان مطلق العلم جنس ايضا مخدوش
لم لا يجوز ان يكون عرض عام الا ان يقال ان الجنس عام شامل للحقيقي والاسمي والعرض
العام جنس اسمي ايضا فتامل وقال البعض الافاضل كيف لا يكون النظري عدميا
والبديهي وجوديا بناء على ان تفسير النظري على صنعة المجهول بعدم امكان حصوله

بدون النظر والبديهي بامكان حصوله بدون النظر فانهدم استدلال برا سا وفيه نظر
لان الامكان امر سلبي فقدم الامكان سلب السلب وسلب السلب ايجاب فعلى
هذا التفسير يلزم بكون النظري عدميا فتفكر تفكرا صائبا   العلم الكاسب والكسب وجوديا
اي الحصولي الحادث لان العلم القديم والعلم الحضوري ليس من
شانهما الكسب والاكتساب اما الاول فلان اكتسابه يفضي الى حدوثه كما مر فليله واما
فلان معلومه ليس الا جزئي حقيقي وقد تقرر في موضعه ان الجزئي لا يكون
كاسبا ولا مكتسبا وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانا لا نم ان معلوم العلم الحضوري
لا يكون الا جزئيا عدم كسبيته بل قد يكون كليا كالكليات المعلومة لله تعالى واما
فلانا لا نم عدم كسبية الجزئي لان الاستقراء والتمثيل مستند لا الان كمال
الجزئي واما   فلان تصور الجزئي قد يكون موصلا بعيدا الى تصديقاته كموضوعات
القضايا الشخصية والى هذين الاشكالين اشار قاضي مبارك شاه في منهياته على
سلم العلوم واما رابعا فلان العلم بالعلم الحصولي علم حضوري وقد تقرر ان العلم
والمعلوم في العلم الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا فاذا كان الحصولي كاسبا ومكتسبا يلزم
ان يكون العلم الحضوري كاسبا ومكتسبا والا فيمتنع اتحادهما لان تعاند اللوازم تدل على
تعاند الملزومات والجواب عن الاول ان الله تعالى عالم بالكليات ~~والجزئيات~~
لكنها ليست بالنسبة اليه تعالى كليات وجزئيات لان الكلية والجزئية موقوفان

على

على التجريد والله تعالى لا يحتاج الى التجريد بل هو عالم على كل الاشياء على وجه الجزئية
وعن   كما ذكره القاضي في منهياته بان الكلام في تصور الجزئي وفي كسب
التصورات فالمعنى ان التصور الجزئي لا يكون كاسبا لتصور امر آخر جزئي او كلي واجاب
الفاضل القندهاري بان المقصود من كون العلم الحصولي كاسبا
ومكتسبا هو ان معلومه كذلك لا نفسه بناء على ان الكسب والاكتساب من وظائف
المعلوم اولا وبالذات دون العلم كما اختاره المحشي في حاشية شرح التهذيب
فح لا محذور في ان يكون العلم الحصولي كاسبا ومكتسبا باعتبار معلومه دون العلم الحضوري
وايضا يمكن ان يقال في دفعه ان العلم الحصولي المعلوم للعلم الحضوري له اعتباران احدهما
كونه صورة للغير ومبدأ لانكشافه وهو بهذا الاعتبار علم حصولي وثانيهما كونه حاضرا
عند النفس ومنكشفا بنفسه مع قطع النظر عن كونه صورة للغير ومبدأ لانكشافه وهو
بهذا الاعتبار علم حضوري ومعلوم به فح يجوز ان يكون هو باعتبار الاول كاسبا ومكتسبا
لا بالاعتبار   لان اختلاف الجهات كثيرا ما يوجب اختلاف الاحكام انتهى
كلام ذلك الفاضل   لا يخفى ركاكة الجوابين بل فساد هما ~~اما ركاكة الجواب~~
~~بل فسادهما~~ اما ركاكة الجواب الاول فمن وجوه الاول انه اذا كان العلم والمعلوم
في العلم الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا فالمعلوم للعلم الحصولي هو بعينه معلوم
للعلم الحضوري فاذا كان معلوم العلم الحصولي كاسبا ومكتسبا يلزم ان يكون معلوم

العلم الحضوري كاسبا ومكتسبا وهذا باطل فكر ان هذا الجواب لا يتم على
مذهب التحقيق وهو ان الكسب والاكتساب صفتان للعلم لان الكاسب والمكتسب
لا يكونان الا علة ومعلولا وهما موجودان بالوجود الاصلي والموجود بالوجود الاصلي
ليس الا العلم دون المعلوم لان الاثار مترتبة عليه لا على المعلوم
ان لما قالوا ان الكسب والاكتساب صفتان للمعلوم فانما قالوا اولا وبالذات
صفتان له واما بالعرض فهو صفة للعلم ايضا فيلزم ان يكون العلم الحضوري موصوفا
بالعرض بالكسب والاكتساب وهو ظاهر البطلان لان العلم الحضوري لا يتصف بهما
اصلا لا ذاتا ولا عرضا تامل ان العلم الحصولي وان لم يتصف بالكسبية
والكسبية بالذات لكنه تصور وتصديق بالذات وهذا ظاهر فيلزم ان يتصف الحضوري
بالتصور والتصديق بالذات وهو ظاهر فيلزم ان يتصف الحضوري بالتصور والتصديق
بالذات وهو ظاهر البطلان هذا اي خذ هذا او امار كاكة الجواب فمن
وجهين الاول ان العلم على العلم الحصولي باعتبار انه صورة للغير ومبدا الانكشاف
حضوري لانه هو بهذا الاعتبار صفة من صفات النفس والعلم على صفات النفس
حضوري فالعلم على هذا الاعتبار حضوري ومتحد معه انه اذا قطع النظر خالصا
النظر عن الغير وعن كونه صورة للغير فبقي من حيث هي فيكون العلم عليه حصولي
لا حضوري لان العلم على العلم حضوري لا على المعلوم تامل فانه من مطارح

الاذكيا فالحق في الجواب ان يقال ان معنى قوله العلم والمعلوم متحدان
في الحضوري ان مباديهما متحدان اي ما به الحضوري حضوري وما به الحصولي حصولي
وهما لا يتصفان بالكسبية ولا بالبديهية والنظارة بل بالحضورية والحصولية
فتدبر وسيظهر لك فائدته فيما بعد وانما استدل المحشي على تخصيص مورد القسمة
بالحصولي الحادث بالكاسبية والكتسبية لان دليل المص ودليل المحقق الدواني
على ذلك التخصيص مخدوش عنده اما دليل المص فلان مذهبه اختصاص التصور
والتصديق بالحصولي الحادث لان القديم ليس بتصور ولا تصديق عند الحكماء
فجعل المقسم الحصولي الحادث وقال في بيان تخصيصه ان القديم لا ينقسم
الى التصور والتصديق لاختصاصهما بالحصولي الحادث واما دليل المحقق الدواني
فلان مذهبه وان كان عدم اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث
بل القديم ايضا منقسم الى التصور والتصديق لكنه جعل المقسم الحصولي الحادث
وقال في بيان تخصيص المقسم انه لو جعل المقسم مطلق العلم الحصولي لزم انقسام
القديم على تقدير عدم تقييد المقسم بالحادث ايضا منقسم الى التصور والتصديق
وهما منقسمين الى البديهي والنظري فيكون القديم منقسما الى البديهي والنظري
هف وهذا استدلال غير مرضي عنده اما استدلال المص فلانه خلاف ما قيل
من العقل الفعال خزانة المعقولات كلها وشانها مع الصوادق الحفظ والتصديق

ومع الكواذب لحفظ فقط او يعلم من هذا عدم اختصاص التصور والتصديق بالحادث الحصولي واما استدل المحقق الدواني فلانه يلزم على تقديره كما قال في حاشية على شرح التهذيب التخصيص مرتين مرة في العلم المنقسم الى التصور والتصديق بالعلم الحادث الحصولي ومرة في التصور والتصديق المنقسمين الى البديهي والنظري بالتصور والتصديق الحادثين فاختار المحشي في الاستدلال في هذا المقام على وجه التخصيص المناسبة للغرض العلمي اعني الكاسبة والمكتسبة كما هو المتفق عند الكل ثم انها ما ذكرنا في مورد القسمة ولي في هذا المقام اسولة مع اجوبتها في الحاشية المفصلة لنا ان اردت الاطلاع عليها فليطالع ما ثمه تركنا في هذه الحاشية مخافة الاطناب ثم لما قال المص في مفتتح الكتاب اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة في التصور والتصديق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وللمتجدد معان فالمبتدي تحير ان المتجدد بای معنى نقسم اراد المحشي ان يبين المعنى المراد فقال اعلم ان العلم الحصولي يطلق على معنيين بحسب النظر الجلي الصورة الحاصلة وحصول الصورة واما بحسب النظر الدقيق فيطلق على ثلثة معان الاول الصورة الحاصلة والثاني حصول الصورة والثالث الحاصل بالمصدر الذي يعبر عنه بالحالة الادراكية صرح به قاضي مبارك شاه في حاشية قوله الصورة الحاصلة آه فاندفع التدافع بين كلام المحشي هذا وكلامه في حاشية شرح التهذيب حيث قال نقل عن المحشي الاول علم بالمصدري والثاني ما به الانكشاف قال بعض الافاضل

ذكر

ذكر المحشي في الحاشية اولا الصورة الحاصلة وفي حاشية الحاشية الاول علم بالمعنى المصدري فعبارة حاشية الحاشية مخالفة لعبارة الحاشية فكانه سهو عن قلم الناسخ او حاشية الحاشية على حاشية شرح التهذيب كتب الكاتب على هذه الحاشية لاتحاد المآل فتامل وكن من المبصرين انتهى لا سهو لانه نظر في الحاشية الى ذات المعنى الاول اي الصورة الحاصلة والثاني اي حصول الصورة لان حصول الصورة مرتبة العارض والصورة الحاصلة مرتبة المعروض والمعروض مقدم على حصول الصورة لان حصول الصورة مرتبة العارض والصورة الحاصلة مرتبة المعروض والمعروض مقدم على العارض وفي حاشية الحاشية نظر الى مفهومهما ولا شك ان مفهوم حصول الصورة مقدم على مفهوم الصورة الحاصلة لانه لا يصدق على الصورة الحاصلة انها الصورة الحاصلة ما لم يجيء حصول الصورة تامل وبعضه نقل عنه فاطلاق العلم الحصولي على هذين المعنيين الا اطلاق العلم المطلق على المعنى المصدري وما به الانكشاف انتهى قال الفاضل القندهاري ولا يخفى ان المعنى المصدري والذي يطلق عليه العلم المطلق انما يعبر عنه بالفارسية بدانستن كما يعبر عن الحاصل به دانش والعلم الحصولي ليس الا الوجود الذهني ويعبر عنه بالفارسية ببودن كما يعبر عن الحاصل به بالفارسي هستي فلا يصح قوله فاطلاق العلم الحصولي على هذين المعنيين الا اطلاق العلم المطلق على المعنى المصدري وما به الانكشاف بل لا يصح قوله والثاني علم بالمعنى المصدري تامل انتهى اقول لا يخفى سخافته لان بودن

في الذهن وهو بعينه دانستن وكذا هستي في الذهن هو بعينه دانش فالقول بان
اطلاق العلم الحصولي على هذين المعنيين الاطلاق العلم المطلق على هذين المعنيين
صحيح كما لا يخفى على من له ادنى تدبر ولعل قول المحشي فاطلاق العلم الحصولي آه دفع
لما يقال من انه كيف يصح اطلاق العلم الحصولي على الصورة الحاصلة في الذهن والحال
ان الصورة في مرتبة الحصول معلوم لا علم وفي مرتبة القيام علم وكذا اطلاقه على الحصول
الذي هو معنى اضافي لان العلم الحصولي انما يقال لما هو قايم بالذهن لا لما هو معنى
اضافي ... في مرتبة القيام ليس بعلم ووجه الدفع ظاهر قال العلامة الشيرازي
في درة التاج ان كلا منهما ينقسم الى التصور والتصديق كما في ميزان المنطق
والشمسية والجمهور على ان مورد القسمة هو المعنى الاخير الصورة الحاصلة ومن الافاضل
من ذهب الى انه هو اي مورد القسمة هو المعنى الثاني اقول على هذا التقدير اي على
تقدير بعض الافاضل يلزم ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي لان الحصول
نوع واحد فيهما فردان له والحال انهما نوعان متباينان للعلم وهو جنس لهما وهو خلاف
التحقيق كما سياتي انشاء الله تعالى وهو قوله فيما بعد ومما يمكن ان يقال ههنا ان اتحاد الملزومات
اللوازم واختلافها على اختلافها كما ان اتحاد اللوازم يدل على اتحاد الملزومات و
اختلافها على اختلافها وعندهم بين التصور والتصديق اتحاد نوعي فكيف لاحد
هما لازم وللاخر لازم اخر ولاحدهما متعلق وللاخر متعلق آخر انتهى قال ذلك الفاضل

ولا يخفى

ولا يخفى عليك ان هذا القول من المحشي فيما سيجي مسوق لبيان نفي ما ذهب اليه
المتاخرون من ان التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق كما ان التصديق لا يتعلق
بما يتعلق به التصور لا لبيان نفي الاتحاد النوعي بينهما فافهم انتهى اقول لا يخفى ركاكته
لان نفي ما ذهب اليه المتاخرون بعينه نفي الاتحاد النوعي بينهما الذي هو مذهبهم فهذا
القول من المحشي فيما بعد يفيد بطلان مذهبهم الذي هو عين الاتحاد النوعي فتامل لان
حصول الصورة استدلال على اتحاد النوعي ليس الا لوجود الذهني فيكون هو مع
مقابلة فردان للوجود المطلق والوجود اي مطلقا الذي هو نوع حقيقي حقيقة واحدة
وافراده افراد حصصية كما تقرر في موضعه اي ليس للمعاني المصدرية الا افراد الحصصية
وقد حقق في موضعه ان كل كلي بالنسبة الى الافراد الحصصية نوع فيكون التصور والتصديق
متحدان بالنوع والحال انهما نوعان متباينان من الادراك كما تقرر قال المحشي فيما
نقل عنه على حاشية الكبرى ان الماهية بشرط شي يصدق على ما يكون كل من التقييد
والقيد داخلا وهو الفرد وما يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وهو الحصة وما يكون
القيد داخلا دون التقييد وهو الشخص عند من زعم ان الحقيقة الشخصية هي الماهية
النوعية معروضة للتشخص والحق ان الثلثة الاول امور اعتبارية والموجود في الخارج
هو الرابع انتهى كلامه اقول من جعله الرابع مقابلا للثلثة الاول يستفاد منه صريحا ان
عبارة الدخول مستعملة في المعنى الحقيقي وغير محمولة على المسامحة وان الفرد والحصة

لعل الامر بالتامل اشارة الى ان الاول مسبوق للنفي الاتحاد النوعي كلي وفي الثاني يلزم ذلك ... فافهم

مركبة من الماهية والتشخص وما يكون كل من القيد والتقييد خارجا وهو الشخص عند من يقول ان الحقيقة الشخصية

مفسر ان بالمعنى المذكور عند الكل وانما الخلاف في التشخص وفيه اشكال من وجهين الاول
ان جزئية التقييد في الحصة اما بحسب ظرف الذهن او بحسب ظرف الخارج فعلى الاول
لزم جواز حمل التقييد على الحصة وذلك باطل اذ تنقبض العقل عن تجويز قولنا هذه الحصة
التقييد فانقلب هذا من قبيل ان لا يصح قولنا هذه الحصة التقييد فانقلب هذا من قبيل انه
لا يصح قولنا زيد فصل ويصح قولنا زيد ناطق قلت كلا فان الاستنتاج فيما ذكر من الشخصية
الطبيعة وفيما نحن فيه من الطبيعة الشخصية ای تقوم مقام الكبرى في الشكل الاول وعلى
الثاني لزم عدم جواز حمل الكلي على الحصة اذ هو ينافي ما عليه تنصيصهم من آخرهم من ان
الكلي بالقياس الى حصصه نوع ويمثل هذا من حكم بان التشخص ليس بداخل في قوام
الشخص فانه هول عن ذلك في الحصة غريب عن المحققين فتدبر الثاني انه لو كان
التقييد جزء من الحصة فيكون الحصة مركبة من الجزئين الاول الكلي الذي هو نوع له والثاني
التقييد واذا كان كذلك فبطل نوعيته وكذا الكلي لها اذ النوع انما يكون تمام الحقيقة
لاجزءها واجيب عنه بان جزئية التقييد لها انما هي في مرتبة اللحاظ لا بحسب الواقع او
بان جزئيتها انما هي في العبارة والمفهوم دون العناية والمقصود فتدبر فيه ههنا
اشكال آخر اورده المحشي مع جوابه في حاشية الكبرى على الامور العامة وهو انه
اذا كان افراده افراد حصصه كان الوجود نوعا لها لما تقرر عندهم ان كل كلي من
الكليات المحمولة بالنسبة الى حصصه نوع فلم يكن قوله على ماتحته من الافراد بالتشكيك

فان

حينئذ جزء خارجي لها والاجزاء الخارجية ليست بمحمولة فتدبر

فان التشكيك لا يجري في الذاتيات واجاب عنه المحشي بان المقول بالتشكيك كما صرح
به كثير من المحققين هو الموجود بالنسبة الى افراده لا الوجود بالنسبة الى حصصه انتهى
ما قال في حاشية الكبرى اقول فيه نظر لان تشكيك الموجود ليس الا باعتبار الوجود اذ لا
تشكك ان الوجود اذا اختلف بطريق الاولوية او لا اولية او العلية يصدق على الموجودية
اولى او اقدم او انه علة لما عداه واذا كان الوجود مهية نوعية وصدقه على السوية
كان الموجود ايضا كذلك فتامل وههنا تحقيقات نفيسة واسولة مع اجوبتها تركناها مخافة
الاطناب قال المحشي في حاشية الحاشية لا يخفى ان خصوصية الوجود وكذا سائر
المعاني المصدرية كالوحدة والامكان والحدوث انما هو بالتوصيف او الاضافة
بان يعتبر التقييد داخلا والقيد خارجا سواء كان التقييد يفيد الجزئية كوجود زيد او نوعي
وكذا بين كل فرد من احد الوجودين والفرد الآخر منه والفرد الآخر من الوجود الآخر لا يقال لكل
من الوجودين لوازم لا تتحقق هي في الآخر واختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات
لانا نقول تلك اللوازم مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية لا الوجود بالمعنى المصدري
الانتزاعي انتهى كلامه قال بعض الفضلاء اعترض عليه بان الوجود بمعنى ما به الموجودية
اما عبارة عن الواجب تعالى جل ذكره كما زعم المحشي في مواضع آخر او عبارة
عن المهية نفسها كما ذهب اليه الشيخ الاشعري ومن تبعه او عبارة عن الامور الزائدة
المنضمة اليها كما هو مذهب الحكماء في الممكنات وجمهور المتكلمين في الموجودات مطلقا وعلى جميع

التفاوت بلا ليح استناد اللوازم المختلفة اليه اما على الاول فلاتحاد الواجب الحق تعالى
بالشخص واما على الثاني فلاتحاد المهية الذهنية والخارجية في الحقيقة واما على الثالث
فلاشتراك الوجود معنى كما ذهب اليه الجمهور وهو يستلزم التماثل بين الوجود الخارجي
والذهني المنضمين الى المهية الخارجية والذهنية وجمهور المتكلمين لما عدوهم ايضا وبالجملة
الاشكال وارد على كل تقدير ثم قال المعترض فالصواب في الجواب ان يقال ان اختلاف
اللوازم ليس لنفس المهية وذا فيما نحن فيه مم بل هي كلوازم الصنف فيكون الوجود ههنا
وخارجا من عوارض الوجود المطلق وتلك اللوازم المختلفة مستندة الى تلك العوارض
بمعنى ان لزومها مشروط بعروض تلك العوارض كما في اختلاف اللوازم الاشخاص فانها
مستندة الى اختلاف عروض المشخصات اقول في قوله بل هي كلوازم الصنف نظر لان
الملزومات واللوازم كالعلل والمعلولات والصنف امر اعتباري لا يصح ان يكون علة
فلا يصح ان يكون ملزوما اصلا فان قلت فعلى هذا التقدير يلزم ان لا يكون للصنف لازم
اصلا لاعتباريته كما قلت قلت لوازم الصنف في الحقيقة راجعة الى المزاج كما في
في لوازم الرومي فانها في الحقيقة لوازم المزاج الرومي والمزاج امر حقيقي لا يقال انا نجد
فيها ايضا امر حقيقي وهو منشا انتزاعه وهي لوازم له لانا نقول هذا بعينه جواب اي المراد
بالوجود الخارجي والذهني امر حقيقي وهو ما به الموجودية لان المنشا في الوجود الخارجي
والذهني هو الوجود الحقيقي بمعنى ما به الموجودية وتحقيق هذا المقام قد استوفيناه في الحاشية

يدل على اختلاف الملزومات لاختلاف اللوازم

المفصلة

المفصلة لنا ان اردت الاطلاع عليه فليطالعها ثم بعضهم من الافاضل خصص مورد القسمة
الى التصور والتصديق بالعلم الحادث ولا يخفى ان تخصيص المورد ومورد القسمة بالعلم الحصولي
على هذا التقدير اي على تقدير ان يكون مورد القسمة العلم الحادث ايضا لازم اذ العلم الحادث
اعم من الحصولي فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة اقول لا يخفى عليك ان
من جعل مورد القسمة العلم الحادث لم يرد بالحادث المعنى الاعم بل المراد منه الحادث
الحصولي بناء على ان الالف واللام عوض عن المضاف اليه فلا يرد عليه ما ورد عليه
على ان عدم الضرورة في خير المنع فان انقسام العلم الى التصور والتصديق يقتضي تخصيصه
بالحصولي وانقسامها الى البديهي والنظري يقتضي تخصيصه بالحادث ولا مضايقة في
التخصيص مرتين تفصيلا على المتعلم عند تحقق داعيهما والعجب من المحشي انه قال سابقا
في تفسير المتجدد وهو ليس الا العلم الحصولي فهذا الاعتراض وارد على نفسه ايضا لان العلم
الحصولي ايضا اعم من الحادث فما هو جوابنا حال كعلم الباري تعالى هذا وما بعده
مثال للمنفي ولم يقيد المص بقيد بنفسه كما بعده للاشارة الى ان علم الباري تع سواء
كان بذاته او بما سواه من الممكنات حضوري بخلاف المجردات فان علمها بغير ذواتها
من الممكنات حضوري بخلاف المجردات فان علمها بغير ذواتها من الممكنات حصولي
كما سياتي لا يخفى عليك اعتراض على المص ومبناه على عدة امور الاول عدم تقييد علم
الله تعالى بقيد نفسه الثاني ان علمه تع حضوري سواء كان على نفسه وعلى جملة الممكنات

وان ذلك العلم ليس زايدا على ذاته تع بان يكون مغايرا او ممتازا له تع وهو صفة الكمال
الثالث ما العلم والمعلوم متحدان ذاتا واعتبارا في الحضوري بخلاف الحصولي ان العلم
والمعلوم متحدان ذاتا واعتبارا في الحضوري بخلاف الحصولي ان العلم الحضوري نفس
المعلوم بحكم المقدمة الثالثة فيلزم على تقدير كون علم الواجب تعالى علما حضوريا بحكم المقدمة
الثانية عدم علمه تع قبل وجود المعلوم ليفو بحكم المقدمة الثالثة واستكماله بالغير اي بالامر
المباين لان جملة الممكنات مباينة عنه تعالى وذلك ليضا بحكم المقدمة الثالثة
وزيادة صفة العلم عليه وذلك ليضا بحكم المقدمة الثالثة فلو كان علمه تع حضوريا كما
يدل عليه كلام المص يستدعي العينية مع المعلوم لكونه عبارة عن حضور المدرك بالفتح عند المدرك
بالكسر فيلزم عدم علمه تعالى قبل وجود سلسلة الممكنات لحدوث الزمان والزمانيات
واستكماله بالامر المباين وهو العلم الذي هو عين الممكنات المباينة وزيادة صفة العلم
عليه تعالى لانها عين المعلومات وهي حادثة وكل ذلك محال في حقه تع لوجوبه النقصان
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والتحقيق ان للعلم ثلثة معان جواب عن الاعتراض المذكور
على مذهب التحقيق بان هذا الاعتراض انما نشا من اشتباه اطلاق لفظ العلم على
المعاني الثلثة الاول المعنى المصدري والثاني مبدا الانكشاف وهو بهذا المعنى علم حضوري
هو متحقق فيه تع والثالث الحاضر عند الذات المدركة وهو ايضا بهذا المعنى علم حضوري
متحقق فيه تع اما الاول فهو امر اضافي انتزاعي لا يصلح للعينية لا مع العالم ولا مع المعلوم

ولا

ولا لكونه حضوريا وذلك ظاهر فاذا عاد الاشكال به والعينية والتقدمية لا ينبغي لاحد واما
الثاني فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات دون الواجب تع والتغاير هما فيه تع
لان مبدا الانكشاف في الممكنات هي الصورة الحاضرة عندها اذ كلما يصدق عليه الحاضر
عند المدرك بالذات في الممكنات كالصورة العلمية والحالة الادراكية وغيرهما من
الصفات الانضمامية كالشجاعة يصدق عليه انه منشا الانكشاف لنفسه ولغيره
بخلاف الواجب سبحانه تعالى فان الحاضر عنده تع جملة الممكنات وليس منشا الانكشاف الا
ذاته فصدقهما معا على امر واحد في بعض المواد كما في علمه تع بذاته لا يوجب العينية من
كل الوجوه كما يظهر بالتامل الصادق هكذا حرر هذا المقام بعض الفضلاء **قوله** واما
الثالث اي المعنى الثالث فهو في العلم الحضوري عين المعلوم ذاتا واعتبارا وفي
العلم الحصولي غيره غيرية اعتبارية واما المعنى الثاني فقد يكون غير المعلوم في العلم
الحضوري ايضا كعلم البارئ تعالى على سلسلة الممكنات وقد تحقق في الواجب تعالى
اي بالنسبة الى ذاته تعالى او بالنسبة الى الممكنات فلا يرد الاعتراض بما قيل ان
حصر العينية في المعنى الثالث مم لان العلم بالمعنى الثالث بالنسبة الى ذاته تع ليضا
عين لان الكلام في العلم بالنسبة الى الممكنات كذا قيل جميع تلك المعاني الثلثة
لكن ما هو عينه تعالى بنية محضة هو العلم بالمعنى الثاني وهو غير واجب الاتحاد مع المعلوم
وهو صفة الكمال وغير مستلزم لوجود المعلوم حتى يلزم المحالات الثلثة لكونه علما فعليا

ووجود المعلومات انما يستفاد منه ومنشاء لوجودها واما هو عين المعلوم ووجب
الاتحاد معه ومستلزم لوجود المعلوم فهو العلم بالمعنى الثالث وليس بصفة كمال
لكونه علما انفعاليا ومستفادا من الممكنات دون العلم بالمعنى الثاني فاندفع الاعتراض بما
نجد افيره كذا قال المحشي في حاشية الحاشية ولا يرد الاعتراض على المحشي بانه
كيف يصح اتحاد العلم بالمعنى الثاني اتحادا خاصا مع ذاته تعالى لاستلزامه لكون
الاشياء معلومة له تعالى حال كونها معدومة وهو محال لما اشار المحشي الى دفعه
بقوله فهو اي ذاته تعالى كالصورة العلمية فينا المتعلقة بجميع الاشياء فكما ان الصورة
العلمية فينا منشاء الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة والمدرك بالفتح عنده اي
عند من حصل له تلك الصورة منكشف سواء كان ذلك المدرك موجودا اي بالفعل
او معدوما فكذا هذا النوع من العلم اي بالمعنى الثاني للواجب تعالى منشاء الانكشاف
لجميع الاشياء عنده تعالى وجميع الاشياء معلومة له تعالى بذاته تعالى سواء كانت
تلك الاشياء موجودة او معدومة وتمام القول فيه اي في العلم الفعلي للواجب تعالى
جل جلاله يقتضي بسطا اي تفصيلا في الكلام لا يسعه المقام قال المحشي في منهياته المتعلقة
على قوله لا يخفى عليك آه هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وتناهيه
من جانب الماضي كما هو مذهب المحققين من القائلين بحدوث العالم وغير واردة
على تقدير قدمه وعدم تناهيه من ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم

العالم

العالم اذ المعدوم الزماني عندهم غائب في زمان وحاضر في زمان آخر وليس معدوما
محضا فكل جزء من اجزاء الزمان كل واحد من الزمانيات موجودة في موضعه وزمانه
وحاضرة عنده تعالى وان كان غائبا عنا انتهى وقد اعترض عليه بعض الناظرين في
هذا الكتاب بان هذه الاستحالة غير واردة على تقدير حدوث الزمان وتناهيه من
جانب الماضي ايضا لان الزمان وما فيها على تقدير حدوثه وان كان معدوما قبل وجوده
لكن كل من اجزاء الزمان وكل واحد من الزمانيات حاضرة عنده تعالى في وقته لان
علمه تعالى علم تام متعال عن الدخول تحت الازمنة ثابت ابد الدهر فالموجودات
كلها من الازل الى الابد معلومة له تعالى في كل وقته كما تقرر في الحكمة فالتقرير غير مستحسن
قال بعض الافاضل اقول لا يخفى عليك ان هذا الاعتراض ناش عن الغفلة
المراد ببعض الافاضل الملا احمد قندهاري
عن تقدير ورود الاشكال المذكور فانه على تقدير ان يكون علمه تعالى عين المعلوم الذي
هو الزمان وما فيه فعلى تقدير حدوثه وحدوث ما فيه يلزم عدمه وعدم ما فيه من الزمانيات
قبل حدوثه فيلزم عدم علمه تعالى المتحد معه قبل حدوثه بالضرورة انتهى لا يخفى
عليك ان هذا الاعتراض ناش عن عدم الالتفات الى معنى العدم اذ كما ان ذات
حضرة جل جلاله في غاية مرتبة الكمال معنى العدم اذ كما ان ذات حضرة جل جلاله في
غاية مرتبة الكمال بحيث لا يتوهم فوقها مرتبة كمال ومصون عن النقصان والزوال
كذلك صفة علمه تعالى في غاية مرتبة كمال بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا في

الارض ولا في السماء وجملة الكائنات على تقدير حدوثها وان كانت قبل الحدوث
معدومة لكن ليست في مرتبة العدم المحض والا لم يصلح للاخراج من الليس الى الايس
كما يشهد به بديهة العقل بل في مرتبة العدم الثابت فلها حظ من الوجود حاضرة
عنده تعالى في وقته وان كانت معدومة قبل حدوثها بعدم ثابت فلا يلزم عدم علمه
تعالى المتحد معه قبل حدوثها بعدم محض كما قال ذلك الفاضل فتامل حتى يظهر لك
الحق والحق في الجواب من اصل الاعتراض المصدر بقول المحشي لا يخفى عليك آه انهم
ان علمه تعالى حضوري مطلقا سواء كان بالنظر الى ذاته تعالى او بالنظر الى الممكنات
ومعلومه حقيقة وبالذات ذاته تع دون غيره من الممكنات فانه معلوم بالعرض
بحيث لا يغيب عنه مثقال ذرة بسبب حضور ذاته تع لذاته وواسطة واسطة في
العروض وصفة العلم انما تنتفي بانتفاء المعلوم بالذات دون المعلوم بالعرض ولا تفرقة
في هذا التحقيق بين العلم بمعنى الحاضر عند المدرك والعلم بمعنى منشأ الانكشاف فح
لا يلزم المحالات الثلثة لان لزومها انما هو بسبب انتفاء صفة العلم لاتحادها مع
الممكنات واذا كان اتحادها اتحادا بالعرض فلا يلزم انتفاؤها عند انتفاء الممكنات التي
هي معلومات بالعرض فتامل وتشكر وقد اعترض بعض المحصلين على عبارة المحشي اعني
قوله فهو كالصورة العلمية بوجهين الاول ان الواجب تعالى مباين مع الممكن ولا يمكن
انكشاف احد المتباينين بانكشاف المباين الآخر والثاني ان القوم استدلوا على الوجود

الذهن

الذهني بانا نعلم على اشياء لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها باحكام ثبوتية صادقة
فلها المفهوم منه وال[illegible]ـبه والمعلومية يصدق القضية الموجبة من وجود تلك الاشياء
اذ ليس لها وجود في الخارج فهو في الذهن فح فهذا الاستدلال لو تم لدل على انه
لا بد للعلم بالاشياء وصدق احكام تلك الاشياء الا وجود ما بينهما بل لا يكفي في العلم
عليها من وجود عوارضها وامثالها واجيب عنهما بان المحشي صرح في حاشيته شرح التهذيب
بان للممكن جهتين جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية فهو بحسب الجهة الثانية
لا يصلح لان يتعلق به علم بالكنه فانه بهذه الحيثية معدوم محض فالجهة الاولى بحسبها يتعلق
العلم به وهي راجعة اليه تعالى لان وجود الممكن بعينه وجود الواجب تعالى شانه انتهى وعرض
عليه كمال المحققين بان ذاته تعالى واحد بسيط من كل الوجوه والممكنات مجردات وماديات
وجواهر واعراض فكيف يمكن ان يكون الامر الواحد البسيط من كل الوجوه منشأ الانكشاف
امور متعددة متباينة منفصلة بالفعل بل حضور وجه الامتياز بينها عنده تعالى اقول يمكن
الجواب عنه بان بين الباري تعالى وبين كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وبحسبه
مبدأ انكشاف الممكنات وبحسبه امتياز بعض الممكنات عن الآخر وبه ينطبق كلام المعلم
الثاني في السياسات المدنية على ما نقله صدر الدين الشيرازي ثم كلام بعض المحصلين
بعضه لعبارته وبعضه بخلاصة كلامه واعترض بعض الافاضل بان العلم بالارتباط لا يخلو
اما بنفس الذات او بارتباطات آخر فعلى الاول يلزم استناد الامور المتكثرة الى ام

واحد بسيط وعلى الثاني يلزم الدور او التسلسل واجاب عنه بان الارتباطات عبارة
عن التعليقات وهى امور اعتبارية لا وجود لها عليحدة بل هى موجودة بوجود المتعلقات الممكنات
وهى الممكنات وبحسبها يمتاز بعضها من بعض لا يقال ان تلك التعلقات اذا كانت
امور اعتبارية لا تمايز لها بنفسها فكيف يتميز بها غيرها لانا نقول ان المميز على صيغة اسم
الفاعل هو الله تعالى وذلك التعلقات شرائط التحقق تلك التميز والمميزات اى الممكنات
ورد عليه بانه يلزم ان لا يكون الممكنات ممتازة عنده تعالى فى الازل فلا يكون
معلوما عنده تعالى فى الازل فلا يكون معلوما عنده تعالى لان العلم ما به يمتاز
الشئ عن غيره واجيب عنه بان كون الشئ علما يقتضى ان يكون الامتياز من
آثار المميز وان لم يوجد مع المميز فى وقت كما ان كون الشئ طرداً يقتضى ان يكون
الارادة مقتضية له وان لم يوجد مع نفس الارادة فى وقت لا يقال اذا كان
التميز لا يتحقق فى الازل فيلزم ان لا يتحقق الانكشاف فى الازل بناء على اتحاد
هما لانا نقول ان العلم الذى هو صفة العالم هو كون الشئ مميزا على صيغة اسم الفاعل
وهو متحقق فى الازل وموجود بوجود العالم وان لم يتحقق ما هو صفة الممكن اعنى كون
الشئ مميزا على صيغة اسم المفعول ورد عليه بان العلم والعالم والمعلوم متضايفات
فلا يتحقق احدها بدون الآخر واجيب عنه بان الامر كذلك لكن التضايف يجرى
فى المفاهيم المصدرية وهى لا يتحقق الا بعد تحقق الممكنات التى هى حادثة واما منا بين

وبها

وبها التى كلامنا فيها فليست كذلك واقول فى الجواب عن اصل الاعتراض ان
هذه التعلقات تعبيرات عن خصوصيات البارى تعالى مع الممكنات خصوصية ذاتية هى
مجهول الكنه والكيفية لنا كما ان الصورة العلمية للشئ يكون منشا الانكشاف ذلك
الشئ دون شئ آخر لمناسبتها مع ذلك الشئ دون شئ آخر كذلك الواجب تعالى
مع كل ممكن علايق وخصوصيات ينكشف كل ممكن لذاته تع بانكشاف ذاته تعالى
له تع فان قلت كيف يكون لذاة واحد بسيط من كل الوجوه تعلقات ومناسبات
للممكنات مع تباينها وعدم مناسبتها بل تضادها وتقابلها قلت كما ان الشمس
او المرآت او المصباح مع وحدتها تتنور به الاشيا مع كثرتها وتباينها فلم لا يجوز
فى حضرت جل جلاله الذى ليس كمثله شئ ذلك لحال والتضاد والاختلاف راجع
الى الممكن لا الى الله تعالى وتمام القول فيه يقتضى بسطا فى الكلام لا يسعه المقام اعلم
ان فى علم الله تعالى سواء كان على ذاته تعالى او على سلسلة الممكنات اختلافات
ومذاهب كثيرة نفيا واثباتا لا بد للطلبة ان ينبهون عليها فاردت ان اورد ما مفصلة
حتى يطلعون عليها ليكونوا على بصيرة وان كان ينجر الكلام الى الطوالة فنقول ذهب
شرذمة قليلة من الكفرة الفجرة الى ان الله تعالى ليس بعالم على الممكنات لانه تع
ليس بعالم على ذاته تع فاذا لم يكن له علم على ذاته تع لم يكن له علم على سلسلة
الممكنات لما تقرر من ان من علم نفسه فقد علم غيره ومن جهل نفسه فقد جهل غيره

اما انه ليس بعالم على ذاته تعالى فلان العلم نسبة والنسبة تقتضي المغايرة بين
المنتسبين فلو كان عالما بذاته تعالى يلزم المغايرة بينه وبين ذاته تعالى وانه
محال واذا لم يكن عالما بنفسه لم يكن عالما بغيره لما تقرر واجاب المثبتين للعلم
بانه ان اردتم ان النسبة تقتضي المغايرة الذاتية بين المنتسبين فذلك ليس
بواجب لا النسبة مقتضية لها وان اردتم المغايرة الاعتبارية فهي متحقق وليس
بمحال لان الذات الواحد يجوز ان يكون باعتبار كونه عالما مغايرا لنفسه باعتبار كونه
معلوما والنيه يلزم عليكم ان لا علم لكم ولا دليل لكم لان هذا الدليل جار في علمكم
فما هو جوابكم فهو جوابنا واما المثبتين لعلمه تعالى على سلسلة الممكنات فافترقوا الى
فرقتين احديهما فرقة المتكلمين وهم قالوا انه تعالى عالم بسلسلة الممكنات لانه قادر
وكل قادر عالم اما اثبات الصغرى فلما قالوا ان معنى القدرة هو كون الشئ صالحا
للفعل والترك للشئ وهذا المعنى متحقق في الواجب تعالى بلا مرية ولان الممكنات
لابد لها من علة وتلك العلة اما واجب او ممكن فعلى الاول ثبت المدعى وعلى
الثاني ننقل الكلام اليها فيلزم الدور او التسلسل واما اثبات الكبرى فلان القادر
لابد ان يكون فاعلا مختارا ولابد في فعله الاختياري ان يكون الفاعل عالما لفائدة كما تقرر
وايضا قالوا العلم صفة كمال وكل كمال يجب ان يكون حاصلا له تعالى بالفعل لانه
تعالى ثابت من جميع الوجوه ليس له حالة منتظرة وايضا انه تعالى معدن كل كمال

ومنزه عن

ومنزه عن كل نقصان فلو لم يكن له تعالى علم لزم النقصان في حقه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وايضا هذا المقام الغريب والترتيب العجيب يدل على ان صانعه عالم لان
من راى خطا يتضمن الفاظا غريبة فصيحة دالة على معاني مخصوصة علم بالضرورة ان كاتبه
عالم بتلك الغرائب والعجائب الدقائق وثانيهما فرقة الحكماء وهم قالوا انه تعالى لمادي
لان كل مادي اما منقسم او حالا في محل منقسم والواجب تعالى منزه عن الانقسام ولا يكون
نفس المادة ايضا لان المادة بنفسها ليس بالفعل بل جسما بالقوة اي ليس
جسما موجودا مستقلا بل موجود بواسطة الصورة والله تعالى موجود بنفسه مستقل
في الوجود لا يحتاج في الوجود الى غيره واما اثبات الكبرى فلان العلم هو وجود الشئ
بالفعل عند ذات المجرد وهذا معنى مطلق العلم وعلم الحضوري واما معنى العلم الحصولي
فهو وجود الشئ المجرد بتجريد العقل سواء كان بالتجريد التام كما في الكليات او بالتجريد
الناقص كما في الجزئيات عند المجرد وقد يمنع الكبرى بمنوع ثلثة الاول ان الهيولى
مجرد ولم يكن عالما وجوابه بان المراد بالمجرد ما يكون مستقل الوجود والهيولى ليس كذلك
والثاني ان الصورة مجردة مستقلة الوجود ولم يكن عالما وجوابه ان المراد بالمجرد
المستقل ما هو مستقل بحسب ذاته وصفاته والصورة ليست كذلك والثالث ان البعد
المجرد عند الاشراقيين موجود مستقل ذاتا وصفة مع انه ليس عالما وجوابه ان المراد
بالمجرد المجرد بالتجريد التام والبعد ليس كذلك لانه بين عالم المجردات وعالم الكثيف

اما انه ليس من عالم المجردات فلان عالم المجردات لا يقبل الاشارة الحسية مطلقا
بخلاف البعد المجرد فانه قابل للاشارة بواسطة الحال او المكان واما انه ليس من
عالم الماديات فلانه ليس مركبا من الهيولى والصورة لكن يرد على هذا النقض
بالنفس الناطقة الا ان يفرق بين الحلول والمقارنة اي التعلق الذي في النفس
تامل وبما قررنا ثبت علمه تعالى على سلسلة الممكنات باتفاق الفريقين ثم ان
في علمه تعالى بتلك السلسلة خمس عشرة مذاهب فبعضهم قالوا ان علمه تعالى عليها
بالذات وبعضهم قالوا بغيره اما القائلون بانه بغيره فاختلفوا ايضا فبعضهم قالوا بان
علمه تعالى بالصفة وبعضهم قالوا بغيرها اما القائلون بانه بالصفة فايضا اختلفوا
فبعضهم قالوا بانه صفة ذات الاضافة وهو مذهب جمهور المتكلمين وبعضهم
قالوا بانه نفس الاضافة وهو مذهب طائفة من المتكلمين واما القائلون
بانه بغير الصفة فايضا اختلفوا فبعضهم قالوا بان علمه تعالى على تلك السلسلة
بصورها وبعضهم قالوا بغيرها اما القائلون بالصور فايضا اختلفوا فبعضهم قالوا بان
علمه تعالى بارتسام صور الاشياء في ذاته تعالى وهو مذهب الشيخ ابي علي
ابن سينا والشيخ ابو نصر الفارابي وبعضهم قالوا بان علمه تعالى بالصور الذهنية
القائمة بانفسها وهو مذهب افلاطون ويقال لها المثل الافلاطونية وايضا يقال
لها الاعيان الثابتة وبعضهم قالوا ان علمه تعالى على الاشياء بالصور

القائمة

القائمة بالعقل الاول وهو مذهب طائفة من الحكماء وبعضهم قالوا بالصور القائمة
بالعقول وهي آلات وحواس له تعالى وهو مذهب طائفة آخر من الحكماء واما القائلون
بغير الصور فايضا اختلفوا في ان علمه تعالى على تلك السلسلة بوجود الممكنات او
بغيره والقائلون بوجود الممكنات ايضا اختلفوا فبعضهم قالوا بوجود الممكنات وجودا
دهريا اي ازليا واعلم ان الفرق بين الدهر والزمان والسرمد ان وجود
الشيء عند الشيء لا يخلو اما ان يكون وجود المتغير عند المتغير وهو الوجود الزماني
فهو كون الشيء المتغير في الزمان المتغير فانه متغير بتغير الزمان وتجدده واما ان يكون
وجود المتغير عند الثابت وهو الواجب الاقدس تعالى والعقول على مذهب الحكماء
وهو الوجود الدهري والقائل به بعض المحققين من الحكماء وهم قالوا ان العالم
باجمعها في مكانه وزمانه حاضر عنده تعالى ولا يختلف ذلك الوجود باختلاف الزمان
والمكان غائبا في بعض اجزاء الزمان وحاضرا في بعض الآخر وقالوا ان
العدم الماضي وعدم المستقبل غيبوبات زمانية لا معدومات صرفة والماضي
والمستقبل والحال كلها في الزمانيات بحسب الوجود الزماني واما بحسب الوجود
الدهري فلا ماضي ولا حال ولا استقبال واما ان يكون وجود الثابت بالفعل من
كل الوجوه عند الثابت كذلك هو الوجود السرمدي كوجود الباري تعالى عنده تعالى
ووجود العقول عنده تعالى ووجود العقول هم عندهم وهذا التحقيق دفع في البين

فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول وبعضهم قالوا بوجود الممكنات وجودا اشراقيا حضوريا
يعني ان علمه تعالى بالممكنات عين الممكنات وهو مذهب الشيخ المقتول
وبعضهم قالوا بثبوت المعدومات في نفس الامر قبل الوجود العيني وهو مذهب
المعتزلة فانهم قالوا المهيات متقررة في نفسها في الازل قبل الوجود الحادث
العيني الجعلي ويقال لذلك النحو من الوجود الثبوت والتقرر وبعضهم قالوا بوجود
الممكنات وجودا علميا بلا تحقق واقعي في الخارج والذهن كالسراب يحسبه الظمآن
ماء فذلك الماء ليس له تحقق لا في الخارج ولا في الذهن لانه ليس له تحقق منشأ
بحيث يكون صورة الماء ماخوذا منه مطابقا لما هو صورة له وذلك مذهب فرقة فليكن
كما صرح به الباقر الداماد في الاربعين واما القائلون بان علمه تعالى بغير وجود الممكنات
فاختلفوا ايضا بان علمه تعالى اما بعلاقة الاتحاد او بغيره فبعضهم قالوا بان علمه
تعالى بالاشياء بعلاقة الاتحاد بين العاقل والمعقول وفي ذلك ايضا مذهب طائفة
من الحكماء وبوافقه فرفوريوس من الحكماء فانهم قالوا ان العاقل وهو الواجب الاقدس
عين الممكنات وهم القائلون بوحدة الوجود فانهم قالوا كل ما في الكون اوهام
وخيالات كما قال الصوفية المتشرعون كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس
في المرايا او ظلال وهم قالوا بان الوجود جزئي والموجود ايضا جزئي والمرائي هو الله
تعالى والمرئي هو الله تعالى وبعضهم قالوا بان علمه تعالى بعلاقة الاحاطة

بين

بين الواجب تعالى والممكنات كاحاطة النواة على الشجرة واليه ذهب طائفة
من الحكماء وتلك الاحاطة على اجماليا بها وهذه الاختلافات للقائلين بان
علمه تعالى بالممكنات غير ذاته تعالى واما القائلون بان علمه تعالى بالاشياء عين
ذاته تعالى فايضا اختلفوا فبعضهم قالوا انه تعالى علة للممكنات والعلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول وبعضهم قالوا ان العلم ما يتميز به الاشياء باسرهم ويكون ذاته عنده
ذاته ولما كان ذاته تعالى يتميز به الاشياء باسرهم ويكون ذاته عنده كان العلم
بالذات هو العلم بالممكنات وبعضهم قالوا وهو مذهب المحققين من الحكماء
واليه ذهب المحقق الهروي في حاشيته على شرح التهذيب ان ذاته تعالى منشأ
الانكشاف جميع الاشياء وهو العلم كما ان الصورة العلمية منشأ الانكشاف
لجميع الاشياء لمن حصل له تلك الصورة كذا ذات الباري تعالى لان العلم وجود
الشيء بالفعل عند ذات المجرد ووجود الممكن عين وجود الواجب تعالى ووجود الواجب
تعالى عند الواجب تعالى عين وجود الممكن عند الواجب تعالى وحضور ذاته تعالى
عين حضور الممكنات فالوجود جزئي والموجود كلي وتفصيله ان للممكن جهتين
جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية وهو بحسب الجهة الثانية لا يصلح
ان يتعلق به العلم بالكنه لانه ليس له كنه في هذه المرتبة فالجهة التي بحسبها تعلق
العلم بها هو الاولى وهي راجعة اليه تعالى لان وجود الممكن بعينه وجود الواجب

ويسمونه مبداء لحمل الوجود ومنشاء لانتزاع المعنى المصدري وهو الوحدة الحقيقي
الواجب القايم بذاته هذا هو الذي ما يعبر عن الوجود كما ان الماء الذي تقابل بالشمس
يحمل عليه مشمس فحمله لا يكون بقيام الشمس به بل بالنسبة اليه فكذا الممكن فانه ليس
مصداق حمل الموجود فيه قيام الوجود بل بالنسبة الى الوجود فههنا اننا نشرع في
بيان المذاهب وابطال بعضها واثبات بعضها وبيان ما لها وما عليها وبيان
ما هو المختار عند المحققين فنقول المذهب الاول ما ذهب اليه جمهور المتكلمين
من ان علمه تعالى صفة ذات اضافة ورد عليه الحكماء بانه يلزم الاستكمال بالغير اي
ان يكون الله تعالى مستكملا بالغير وهي الصفة وهو باطل لانه تعالى مستكمل بالذات
لا يحتاج الى الغير اصلا واجاب عنه المتكلمين بان مبادي الاثار صفات حقيقية
موجودة بوجودات مغايرة عن الذات قايمة بذاته ليس منفكا عنها مثلا
العلم يترتب عليه الانكشاف والقدرة يترتب عليه التاثير مثلا فتلك
الاثار مباديها صفات حقيقية اي فلكل اثر مبداء عليحدة وهي الصفة القايمة به
واما الحكماء فهم قايلون بان اثار الصفات لا تترتب على الصفات بل على الذات
فليس هناك صفة حقيقية ولا يلزم عدم كون الذات كاملا لان اثار الصفات
انما تترتب على الذات فهو بذاته تعالى منشاء الانكشاف وبذاته مبداء الاثار
القدرة ونحوها وذلك يلزم كمال التوحيد بخلاف قول المتكلمين هذا تقرير كلامهم

قال

[illegible] ان الواحد من حيث هو واحد [illegible]

قال المتكلمين في الجواب بان تلك الاثار المختلفة مباديها اما ذاته تعالى من
حيث الذات وحدها او مع غيره فان كان الاول يلزم عليكم وهي الحكماء ترتب
الاثار المختلفة على الذات الواحد من حيث هو واحد لا يترتب عليه الا
الا الواحد وان كان الثاني فيرد عليكم ما يرد علينا من الاستكمال بالغير وليثبت
مدعانا المذهب الثاني وهو ان العلم اضافة مخدوش بان العلم
صفة حقيقية يترتب عليه الاثار والاضافة امر اعتباري لا يترتب عليه شي المذهب
الثالث وهو ان علمه تعالى بارتسام صور الممكنات في الواجب مخدوش
بوجوه منها الاعتراض الذي يتوقف على تمهيد ثلثة مقدمات المقدمة الاولى
ان الحوادث الاستقبالية المتزايدة يوما فيوما غير متناهية بمعنى لا تقف عند
حد لا يتصور بعده في جانب الابد وعدم التناهي بهذا المعنى متفق عليه عند الكل بخلاف
عدم التناهي بمعنى انها موجود بالفعل فان فيه اختلاف بين المتكلمين والحكماء
اما الحكماء فهم قايلون بان عدم التناهي بهذا المعنى باطل بشرط الترتيب والاجتماع
في الوجود والترتيب اعم من ان يكون بحسب الوجود العيني او بحسب التوقف او بحسب
الاستلزام كما في جانب المعلولات او بحسب الوجود الذهني كما في الاعداد والوضع
كما في الاجسام واما المتكلمون فهم قايلون بان عدم التناهي بهذا المعنى باطل مطلقا
سواء كان مرتبا او لا وسواء كان مجتمعا في الوجود او لا والمقدمة الثانية ان

اللايقفية انما تتصور فيما يخرج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج اما بحسب الوجود
الخارجي كما في الحوادث الاستقبالية او بحسب الوجود الذهني كما في الاعداد و المقدمة
الثالثة ان الامور اللايقفية لا تتصور خروجها من القوة الى الفعل جملة واحدة فلنا فانه
بيان في اللايقفية واذا تمهدت هذه المقدمات الثلثة فنقول ان الحوادث الاستقبالية
لو كانت معلومة لله تعالى بارتسام صورها في الواجب تعالى على ذلك المذهب فتلك
الصور اما متناهية او غير متناهية وكلاهما باطلان فالعلم بالصور باطل اما على تقدير الاول
فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بجميع الحوادث الاستقبالية لانها لايقفية بحكم
المقدمة الاولى فيلزم الجهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما على تقدير الثاني فيلزم
ان يكون تلك الصور حاصلة له تعالى على سبيل التدريج والتعاقب لان كل ما لا يتناهى
بهذا المعنى فهو تدريجي بحكم المقدمة الثانية ولا يمكن حصول جميع تلك الصور له تعالى
بالفعل بحكم المقدمة الثالثة ولا يمكن حصول جوابه ان العلوم اللايقفية وان كانت
غير متناهية بحسب الوجود العيني لكنها متناهية بحسب الوجود الارتسامي لانها ممكن له
تعالى وكلما هو ممكن له تعالى فهو حاصل له بالفعل لانه تعالى ثابت من جميع الوجوه
ليس له حالة منتظرة فح لا يمكن ان يكون غير متناهية بحسب هذا الوجود الارتسامي
لانها لو كانت غير متناهية فيجري فيه دليل ابطال التسلسل لوجود الشرائط من الاجتماع
في الوجود والترتيب ومبناه اي من وجوه ابطال هذا المذهب انه يلزم ان يكون

الشيء

الشيء الواحد فاعلا وقابلا اما بيان الملازمة فلانه تعالى موجد للصور وفاعلها
لكونها ممكنات فلو كان قابلا ايضا لزم كون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء الواحد
قابلا وفاعلا واما بطلان التالي فلان نسبة الفاعل الى الشيء بالايجاب لانه
موجب للمعلول ونسبة القابل الى الشيء بالامكان ولا يجوز ان يكون نسبة شيء
الواحد الى الشيء الواحد بالايجاب والامكان ويرد على هذا الدليل انه ان اريد
بان نسبة الفاعل بالايجاب ونسبة القابل بالامكان ان الفاعل فقط والقابل
فقط نسبتهما كذلك ففي القابل مسلم لكن لا نم ان نسبة الفاعل فقط اي قطع
النظر عن الشرائط وارتفاع الموانع بالايجاب بل هو ايضا بالامكان اذا اخذ وحده
وان اردتم ان نسبة الفاعل والقابل اذا اخذ مع جميع الشرائط وارتفاع الموانع
فسلمنا ان نسبة الفاعل بهذا الطريق بالايجاب لكن لا نم ان نسبة القابل
بهذا الطريق بالايجاب لكن لا نم ان نسبة القابل بهذا الطريق ليست بالايجاب
بل هو ايضا بالايجاب فلا فرق حينئذ وجوابه ان طبيعة الفاعل من حيث انه فاعل
تقتضي الايجاب وطبيعة القابل من حيث انه قابل تقتضي الامكان وايضا يرد
على هذا الدليل انه لم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا باعتبارين
كما قالوا في النفس بانها متاثر مستفيض بالنسبة الى العالم الفوقاني مؤثر
مفيض بالنسبة الى العالم التحتاني وههنا ايضا يجوز ان يكون فاعلا بالنسبة الى الوجود

العيني وقابلا بالنسبة الى الوجود الارتسامي لان الوجود الارتسامي واجب والمجعول
انما يتعلق بما يكون ممكنا ولا يرد انه يلزم كونها واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجبات الوجوبا نسخه
لان الوجوب بما يكون وجوده بنفسه اي المحمولي الاستقلالي واجبا وما هنا وجوده
الرابطي واجبا ومنها اي من ابطال وجوه مذهب من قال بان علمه تعالى
بالصور القائمة به تعالى انه يلزم الاستكمال بالغير ومنها انه يلزم ان لا يكون ايجاد
الله تعالى لهذه الصور بسبب العلم الا ان يقال انه ليست حاصلة بطريق الايجاد الايجاد نسخه
بل بطريق الاستتباع والاستلزام او نقول ان الصور بطبايعها متوجهة له تعالى ومقتضية
للقيام به لانها كمالات له تعالى والكمالات باسرها وبطبايعها تقتضي الحصول له تعالى
فالمفيض للصور الوجود المطلق والمقتضي الوجود له تعالى ومنها انه يلزم على هذا ان يكون
علمه تعالى حصوليا فيكون بديهيا ونظريا وليس كذلك لما عرفت ان الانقسام الى البديهية
والنظارة من اقسام الحصولي الحادث كما هو المقرر بينهم المذهب الرابع وهو ان
علمه تعالى بالصور قائمة بانفسها ويقال لها المثل الافلاطونية والاعيان الثابتة
ايضا وهو مذهب افلاطون ويقال لها الصور العلمية الالهية قائمة بانفسها الهيا نسخه
ايضا واعترض عليه بوجوه منها ما يرد عليه ما يرد على الشيخين وهو الايراد بتمهيد مقدمات
ومنها ان تلك الصور اما واجبات او ممكنات والاول باطل والثاني ايضا
باطل لان الممكن لا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل تلك الصور

صور

صور اخرى وننقل الكلام الى تلك الصور فيلزم التسلسل ومنها انه يلزم الاستكمال
بالغير ومنها انه يلزم ان يكون صور الاعراض قائمة بانفسها الا ان يقال ليس لهم
ضرورة داعية الى القول بقيام الاعراض في انفسها بل لهم ان يقولوا حضور محالها
كافية في انكشاف الاعراض المذهب الخامس وهو ان علمه تعالى بالصور القائمة
بالعقل الاول وهو مذهب طائفة من الحكماء ويرد عليه بوجوه منها انه يلزم ان
لا يكون الله تعالى عالما بل يكون العقل الاول عالما لان العالم من قام به العلم
فاذا قام بالعقل الاول فيكون العقل الاول عالما دون الواجب تعالى وهو
باطل ومنها انه يلزم ان يكون الواجب تعالى مستكملا بالغير ومنها انه يرد عليه ما يرد على
الشيخين بتمهيد المقدمات المذهب السادس وهو ان علمه تعالى بصور
القائمة بالعقول والعقول حواسه ويرد عليه انه يلزم ان يكون الآلات عالمة
لان العالم من قام به العلم المذهب السابع وهو ان علمه تعالى بوجود الممكنات
وجودا دهريا وهو مذهب طائفة من المشائيين ويرد عليه انه يلزم الاستكمال
بالغير وايضا يرد عليهم ما يرد على الشيخين بتمهيد المقدمات وايضا يرد عليهم ان
تلك الموجودات اما واجبات او ممكنات وعلى الاول يلزم تعدد الواجبات
وعلى الثاني يلزم التسلسل لانها ممكنات وكل ممكن لا بد ان يكون مسبوقا بالعلم
وايضا يرد عليهم ان يكون الله تعالى موجدا لتلك الموجودات بغير العلم المذهب

الثامن وهو ان علمه تعالى بوجود الممكنات وجودا اشراقيا ويرد عليه الا
ستكمال بالغير وايضا يلزم حدوث علم الله تعالى او قدم الحادث وايضا يلزم ان يكون
الله تعالى موجدا بغير العلم وايضا يرد عليه ما يرد على الشيخين تمهيد المقدمات
وايضا يرد عليه ما يرد على المثل الافلاطونية من انها اما واجبات او ممكنة
المذهب التاسع وهو ان علمه تعالى بثبوت المعدومات بانفسها وتقررها
قبل الوجود العيني ويرد عليه الاستكمال بالغير ويرد ايضا على المذهب ما يرد على
الثامن من جميع الايرادات وايضا الكتب الكلامية مشحونة بابطالها المذهب
العاشر وهو ان علمه تعالى بوجود الممكنات وجودا علميا بلا تحقق واقع في
الخارج والذهن كسراب وهو مذهب فرقة قليلة من الحكماء على ما نقله المير
باقر داماد في اربعينه فانهم يقولون ان الماء معلوم من السراب وليس لها
اثر في الخارج ولا في الذهن اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه ليس لنفس صورة
ثابت مطابق له ويرد على كلية ما يرد على الثامن من جميع الايرادات وايضا يرد عليه
ان تحقق الشيء هو حضوره عند العالم المجرد بلا وجود له في نفس الامر لا خارجا
ولا ذهنا غير معقول وايضا يرد عليه ان التشبيه بالسراب غير صحيح لان صورة الماء
الماخوذ من السراب وان لم يكن لها وجود في الخارج لكنها موجود في الذهن
لانها موجود في الحس المشترك لان الحس المشترك قد يأخذ الصورة من الشيء

الصحيح

الصحيح وهو ان يكون صورة مطابقة لما قصد تصوره وقد يوخذ من الشيء الغير
الصحيح وهو ما اذا لم يكن الصورة مطابقة لما قصد تصورها المذهب الحادي
عشر وهو ان علمه تعالى على الممكنات باتحاد العاقل والمعقول وهو مذهب
فرفريوس من الحكماء ويرد عليه انه يلزم على هذا اتحاد الواجب مع الممكنات
وذا سفسطة المذهب الثاني عشر وهو ان علمه تعالى بعلاقة الاحاطة بالممكنات
كاحاطة النواة على الشجرة ويرد عليه انه لا احاطة للنواة على الشجر بالفعل
بل بالقوة وعلمه تعالى على الممكنات بالفعل فلا يكون هذه العلاقة علما وايضا
يرد عليه ان احاطة النواة على الشجرة بطريق النشو والنماء وهذا ممتنع في حقه تعالى
المذهب الثالث عشر ان علمه تعالى بالممكنات بذاته تعالى لانه علته والعلم
بالعلة هو العلم بالمعلول ويرد عليه ان اردتم ان العلم بالعلة عين العلم
بالمعلول فهذا الكلام ظاهر البطلان لان العلم عبارة عن وجود الشيء بالفعل
عند الذات المجردة ووجود العلة مغاير بوجود المعلول فكذا الحضور وان
اردتم ان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فايضا باطل لانا نتكلم في حضور
المعلولات فحضورها اما بطريق الارتسام في ذاته تعالى فيرد عليه ما يرد على الشيخين
من جميع الايرادات وان كان بطريق قيام الصور بانفسها فيرد عليه ما يرد
على المثل الافلاطونية من جميع الايرادات وان كان حضورها بالصور القائمة

بغير ما فيرد عليه ما يرد على طائفة من الحكماء المشائيين من جميع الايرادات
وان كان حضورها بطريق الوجود فيرد عليه ما يرد عليهم وايضا يرد ان العلم عبارة
عن وجود الشئ بالفعل عند الذات المجردة بطريق القيام ووجود المعلولات
عند العلة ليس كذلك فلا يكفي في كونه علما فاجاب بانه كما ان وجود المقبول عند
القابل كاف في كونه علما كما هو المقرر فلم لا يجوز ان يكون وجود المعلول عند العلة
ايضا كاف في كونه علما مع ان الثاني اوكد من الاول وههنا ايرادات اخر
تركناها مخافة الاطناب المذهب الرابع عشر ان العلم تميز بين الاشياء
وذاته تعالى مميزا بين جميع الاشياء فعلمه تعالى على ذاته تعالى علم على جميع
الممكنات ويرد عليه انه ليس العلم مجرد التميز بين الاشياء بدون حصولها
وحضورها ولا شك ان وجود العلة غير من وجود المعلول فكذلك الحضور المذهب
الخامس عشر ما هو مختار المحشي والمحقق الدواني والمحققون من الحكماء من
ان ذاته تعالى مبدأ الانكشاف جميع الاشياء فكما ان الصورة العلمية مبدأ
لانكشاف الشئ لمن حصل له تلك الصورة فكذا ذاته تعالى مبدأ الانكشاف
جميع الاشياء والايرادات على هذا المذهب مع اجوبتها مذكورة سابقا
فتذكر ومن ههنا ظهر ان الممكنات على هذا المذهب باعتبار الوجود الاجمالي
متحد معه تعالى على ما قرره المحشي في حاشيته على شرح التهذيب واما باعتبار

الوجود

الوجود التفصيلي فهي حاضرة عنده تعالى من غير توسط صور اصلا فعلمه الاجمالي
تعالى على سلسلة الممكنات عين ذاته تعالى ومنطوي في علمه بذاته وهو العلم الفعلي
الذي يترتب عليه امر الجعل والايجاد لما سواه وعلمه التفصيلي تعالى على تلك السلسلة
بمعنى الحاضر عند المدرك نفس ذوات الممكنات وهو مرتبة على العلم الفعلي وهو
العلم الانفعالي الذي يستفاد من جهتين واعترض على هذا المقام بعض الاجلة
بوجهين الاول ان وجود المعلول في الخارج وان كان لازما للعلة لكن لا يكفي
في كونه علما لان السواد منسوب الى القابل بالامكان والى الفاعل بالوجوب ونسبته
الاول من شانه الاتصاف دون الثاني مع ان الثانية اوكد من الاول الثاني
انه يلزم ان لا يكون ايجاد الباري تعالى بسبب العلم لان العلم عين المعلوم في
الحضوري واجيب عن الاول بان هذا القياس قياس مع الفارق لان حقيقة السواد
مثلا لكونه امرا عرضيا تقتضي الحلول والقيام بالموصوف فالاتصاف لا يتحقق بدون
القيام والحلول بخلاف العلم فانه لكون حقيقته حضور الشئ للذات المجردة لا تقتضي
الحلول والقيام بالموصوف كما في علم المدرك بذاته فانه نفس المدرك من غير القيام
والحلول هناك فيكفي فيه وجود الشئ للذات المجردة باي نحو كان وعن الثاني
بان ايجاد الباري تعالى لسلسلة الممكنات انما هو بسبب العلم الاجمالي الفعلي وعن الثاني
الذي هو مبدأ لا بسبب العلم التفصيلي الانفعالي الذي هو مستفاد من وجود الممكنات

اي من وجود الممكنات فان الممكنات معلومة له تعالى ومعلومة له تعالى ثم

ومرتبة على الاول فلا يلزم من ما ذكرتم من عدم ايجاده بسبب العلم قال المحشي
في حاشية على قوله فكذا هذا النحو آه قد يعبر عنه بالعلم الاجمالي والعلم الحقيقي الخلاق
للصور التفصيلية وليس معنى الاجمالي ههنا ما يقال في الحدود المحدود وهو كون الصورة
الواحدة محللة الى صور متعددة ولا ما يقال في غير ذلك اي عدم تميز الشئ عند
العقل عن جميع ما يغايره بل معناه ههنا هو مثل ان يكون عندك بين ما يخاطبك
مناظرة فاذا تكلم بكلام طويل خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئا فشيئا والى هذا اشار
الفارابي في الفصوص حيث قال علمه بالكل بعد ذاته اي العلم التفصيلي وعلمه بذاته
نفس ذاته وكثرة علمه اي العلم التفصيلي كثرة بعد ذاته وتجد الكل بالنسبة الى ذاته
فهو الكل في حد ذاته انتهى ما قاله الفارابي فلا يرد في هذا المقام انه يلزم على ما ذكر
تركيب الواجب تعالى واتحاده مع الممكنات ونقصان علمه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا فتدبر فانه يحتاج الى تجريد النظر انتهى ما قاله المحشي لان المراد بقوله
علمه بالكل بعد ذاته وكذا المراد بقوله كثرة بعد ذاته هو العلم التفصيلي لا الاجمالي
الذي هو العلم بالحقيقة وعينه سبحانه تعالى وبقوله تجد الكل بالنسبة الى ذاته ان
ان الكل متساوي الاقدام في سلك الحضور عنده تعالى واكتساب الوجود عنه
تعالى لانه متحد معه في الحقيقة وبقوله فهو الكل في حد ذاته انه مبدأ للكل وخلاقه
لا ان تركبه وقوامه منه تعالى عنه علوا كبيرا وتفصيل ذلك ان سلسلة الممكنات

باعتبار

باعتبار الوجود انها التفصيلية اثار واظلال لذاته تعالى ووجوده سبحانه ولذا قال
المحققون الممكنات ما شمت رائحة الوجود وقال ايضا كلما في الكون وهم او
خيال او عكوس في المرايا او ظلال وقال ايضا بستة ممكن كرد امكان كرشاند
بجز واجب دگر خبری نماند مگو که کثرت اشیا نقیض وحدت گشت که در حقیقت
اشیا نظر فکن همه اوست فهو كالحالة الاجمالية البسيطة الحاصلة لك عند
سوال من يحاججك في المناظرة قبل ان تفصل الجواب منكشف عندك تلك
الحالة انكشافا تاما وموجود بعين وجودها قبل الاجابة من غير تكثر فيها اصلا فهي
تعقل بسيط بالفعل وعلم فعلي ومبدأ لكل واحد من ذلك التفصيل بحيث ينطوي
علمه في علمها ثم اذا فصلت يحصل لك علم آخر بالكل مع الامتياز وهو علم الانفعالي
له فللممكنات وجود اجمالي هو نفس ذاته ووجوده تعالى وهي بهذا الوجود متحدة معه
تعالى من غير تكثر في ذاته تعالى فهو الكل في حد ذاته وعلم اجمالي بها ينطوي في
علمه بذاته تعالى وهو العلم الفعلي الذي ينبني عليه اثر الجعل ووجودها التفصيلي بمباينة
كل واحد عن الاخر وهي بهذا الوجود معلومة له تعالى حاضرة بذواتها لا بصورها
وهذا علم تفصيلي بها مرتبة على العلم الاول وعلم انفعالي مستفاد من وجودها فعلمه
هذا بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته تعالى فكل واحد من النحوين علم حضوري له تعالى
لا ارتسامي وما هو صفة الكمال له تعالى هو النحو الاول وهو غير واجب الا تحاد مع

فان هذا التفصيل صحيح

المعلوم فتدبر ثم اعلم ان العلم التفصيلي للواجب تعالى كما نقل عنه عاين ما
اوجده في الخارج ومراتبه اربعة احدها مايعبر عنه بالقلم والنور ورد والعقل في
الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكما فالقلم حاضر عنده
مع ما هو مكنون فيه وثانيها مايعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكلي
عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكما فاللوح حاضر عنده تعالى
مع مافيه من صور الكليات وثالثها مايعبر عنه بكتاب المحو والاثبات في الشريعة
وبالنفوس المنطبعة الفلكية في الحكمة وهي القوى الجسمانية العلوية اللتي ينتقش
فيها صور الجزئيات المادية فهذا القوى مع مافيها من الصور حاضر عنده تعالى
ورابعها سائر الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة عنده تعالى هكذا قال
المحشي في منهاته المتعلقة على حاشية شرح التهذيب قلت فعلى هذا التحقيق
لايكون تفرقة بين مذهبهم وبين مذهب السوفسطائية اذ هذه الطائفة الكفرة ايضا
يقولون بان العالم اوهام وخيالات واظلال ليس لهم وجود فكيف يحكم
باسلام الطائفة الاولى وكفر هذه الطائفة قلت هذه الطائفة الكفرة يقولون
ان الحقايق كلها ليس الا اوهام وخيالات كالسراب فليس في الحقيقة رب
ولا عبد ولا نبي ولا رسل ولا يقولون ان الكل راجع الى اصل واحد في الحقيقة
هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وان التمايز انما هو بحسب التعينات الالهية

كما ذهب

كما ذهب اليه الصوفية الوجودية والمحققون من العلما والحكما هذا غاية الكلام
في تحقيق هذا المقام وانما اطنبنا الكلام اذ قد اختلف الاقوام من الخواص والعوام
في تحرير هذا المرام والله الموفق على الاتمام وتفصيل هذه المذاهب والمطالب
بالاختتام ثم لما عرفت عن تقرير هذه الكلمات اردت ان اشرح في تفصيل
ماقاله المحشي فنقول قال المحشي وعلم المجردات بانفسها قال الشيخ في التعليقات
وعلمنا بانفسنا صح
اي تعليقاته الشفا في بيان ذلك اي في بيان ان للمجردات بانفسها لانفسنا
بانفسنا علم من غير تعرض لكونه حصوليا او حضوريا كما قال المحشي في حاشيته الى شبه
ماقال الشيخ او لايدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير تعرض لكونه حصوليا
او حضوريا وماقال ثانيا يدل على ان علمها بانفسها علم حضوري انتهى الاشياء
اما ان يكون وجودها لها اي لاستكمالها ولادراكها او وجودها اي لاستكمال
لغيرها ولادراك غيرها ويحتمل ان يكون المراد بقوله وجودها لها اي وجودها في نفسها
وبقوله او وجودها لغيرها اي وجودها وقيامها بغيرها لكن يرد على هذا ان يكون
العين قايما بالقوة الباصرة وهذا باطل الا ان يقال في دفعه ان للعين
مثال للمنفي وضمير هي راجع الى الآلاة او يقال في دفعه ان العين مثال
للآلاة كما هو الظاهر والضمير في هي راجع الى العين واطلاق العين
على القوة الباصرة وان لم يكن شائعا لكنه جايز لجهة الملابسة والاتصال

علی ما ذهب الیه بعض ارباب الکمال وعلی اول الترجمة لیضیر یرد بان هذا المعنی
لهذا الکلام لا یوافق لحاصل المحشی الذی ذکره بعد الانتقال فی دفعه بانا
لا نم عدم الموافقة لان کلام المحشی فیما بعد حاصل للکلام الثانی للشیخ لا الاول
واعترض بعض المحققین علی هذا الحصر الذی یفهم من کلام الشیخ ان بعض الاشیاء
کالشجر والحجر مثلا لیس وجودها لاستکمال نفسه ولا لاستکمال غیره واجاب عنه
بعض الفضلاء بان المراد حصر الاشیاء المدرکة لا مطلق الاشیاء ورد علیه
بعض الافاضل بان الالات الجسمانیة لیست بمدرکة اصلا مع ان وجودها
لغیرها لانها لا تشعر بذاتها وما لا تشعر بذاتها فهو لا تشعر بغیره کما قال المحشی فی
حاشیته علی شرح المواقف اقول اطلاق المدرک علی الالات الجسمانیة صحیح
علی طریق المجاز المرسل تسمیة للالة باسم ذی الالة والحق فی جواب عن الاعتراض
المذکور ان عبارة الشیخ لیس علی طریق الحصر حتی یرد الاعتراض بالاشیاء الغیر
المدرکة بل المراد منه ان الاشیاء اذا اخذ فی مرتبة الادراک توجد علی هذین
النحوین کالانسان المتفحص عن حال العلم یجب الوجوع بقول ان الانسان
اما ان یوجد بحیث ان یکون عالما بالفعل او یکون بحیث طالبا للعلم فلا ینافی
کون بعض الانسان بحیث لا یکون عالما بالفعل ولا طالبا له فتامل والنفس
فالمفارقات وجودها لها فلذلک ای لکون وجودها لاستکمال نفسها تدرک

ذواتها

ذواتها لان الادراک فی ذواتها لیس من کمالاتها والنفس وجودها لها فلذلک
تشعر بذواتها وتدرکها ای تدرک ذواتها لان الشعور والادراک لذواتها لیس
من کمالاتها والالات الجسدانیة ظاهرة کانت او باطنة وجودها لا لذاتها
کالعین مثلا بل لغیرها وهی القوة الباصرة وترجمة هذه العبارة مذکورة سابقا
فتذکر والقوة الباصرة هی القوة الباصرة هی القوة المودعة فی تجویف ملتقی
العصبتین النابتتین من مقدم الدماغ المتباعدتین الی العینین علی ما صرح
فی کتب الحکمة فلذلک ای لکون وجود تلک الالات لا لذاتها لا تدرک ذواتها
ولیس کذلک النفس الناطقة ولم یبین حال النفس لظهوره وقد زاد الشیخ
علیه ای علی هذا القول فی موضع اخر هذه العبارة لاثبات ان علم هذه المفارقات
والمجردات حضوری لا حصولی وقال ان وجد مع صیغة المجهول وفعل شرط
اثر ای صورة علی تقدیر ادراک النفس لذاتها یعنی لو کان ادراک النفس لذاتها
لیس حضوریا کما هو المقرر بل حصولیا ای بانتزاع اثر وصورة من ذاتی فی مرتبة
کونه مدرکا بالفتح فی ذاتی فی مرتبة کونه مدرکا بالکسر کنت علی صیغة المتکلم
جزاء الشرط ادرکت ذاتی کما ادرکت شیئا اخر بان یوجد منه ای من ذلک
الشیء الاخر اثر فی ذاتی ولکن لیس لوجود الاثر اشتیاقا من نقیض التالی
ینتج نقیض المقدم هکذا ان وجد اثر من ذاتی فی ذاتی فکنت ادرک منه

ذاتي لكن لم ادرك منه ذاتي على الوجه المذكور فينتج لم يوجد اثر من ذاتي في ذاتي
وهذا النقيض المقدم الذي متعلق بالاثر ادرك منه اي من ذاتي ذاتي فاعل ادرك
تأثير خبر ليس في ادراكي لذاتي الا بسبب وجوده اي وجود الذات لي يعني ان النفس
في مرتبة ادراكها لذاتها لا يحصل لها شئ اخر الا ان وجودها لها واذا كان وجودي
لي لم يخرج على صيغة المتكلم في ادراكي لذاتي اي ان يوجد اثر اخر في بالنسبة بد سوى
ذاتي اي سواه وجود النفس لنفس النفس وقد اعترض ها هنا بان وجود الاثر اي
الصورة للنفس بمعنى قيامها بها وحلولها فيها ووجود الذاتي للذاتي بمعنى عدم تبعيته
للغير وبين هذين المعنيين فرق كثير فيجوز ان يكون مناط العلم هو الاول دون
الثاني فلا يتم الدليل على حضورية علمها واجاب عنه بعض الافاضل بان وجود اثر
الشئ للمدرك الذي هو ظل محض لذلك الشئ المعلوم لما كان سببا لمعرفته
فوجود نفس الشئ للمدرك الذي هو اصل ذلك الشئ اولى واليق بان يكون
سببا لمعرفة ذلك الشئ المعلوم كما يشهد به الضرورة انتهى اقول فعلى هذا يلزم
ان يكون علم النفس بالمدرك بالفتح عند الابصار ايضا حضوريا لكونه حاضرا عند النفس
ايضا لكن بواسطة الالات كما يستفاد من كلام صاحب الاشراق وهذه الواسطة
ليست بالغة قوية لكونها حواس للنفس في الواقع فلعل هذا القدر من الحضور
يكفي للانكشاف ايضا فلا يبطل مذهب الاشراقيين كما ابطله المحشي في صدر الكتاب

فتأمل

فتأمل قوله حاصله اي حاصل القول الثاني ان التعقل هو وجود الشئ وحصوله للذات
المجردة تجريدا تاما مستقلا صاحب الادراك فلا يرد النقض بالهيولى ولا بالصورة ولا بالمكان
بالمكان فتأمل فالمجردات لما كان وجودها لانفسها يكون تعقلها ايضا بذاتها فتعقلها
بالمعنى المصدري هو عين وجودها لها يعني ان وجود المجردات عين تعقلها لا
~~مغايرة بينهما اذا اخذ التعقل بالمعنى المصدري هو عين وجودها لها يعني ان~~
~~وجود المجردات عين تعقلها لا مغايرة بينهما اذا اخذ التعقل بالمعنى المصدري~~ وتعقلها
اي المجردات بالمعنى الحاضر عند المدرك هو عين ذواتها المجردة لان الحاضر هو الذوات
ليس الا فيكون تعقلها لانفسها عين انفسها لا وجودها قال بعض الافاضل
اعترض عليه الامام الرازي في المباحث المشرقية بان الاشياء التي تعقل على
صيغة المضارع لذواتها كالمجردات لو كان تعقلها لذواتها غير زائدة على ذواتها
بل عين ذواتها كما ذكرتم لكان من عقل تلك الاشياء عقل كون تلك الاشياء
عاقلة لذواتها للعينية بين تلك الاشياء وتعقلها لذواتها والحال انه ليس كذلك اذ
كونها عاقلة لذواتها يحتاج الى تكلف اقامة البرهان وبيان اثبات علمها مغاير
لبيان اثبات وجودها وكذا ليس من اثبت وجود الباري تعالى اثبت علمه بذاته تعالى
بل يحتاج الى اقامة حجة اخرى عليها واجاب عنه الصدر الدين الشيرازي ان عاقلية
الجواهر المجردة لذواتها هي عين وجودها الحاصلة في الخارج لا عين ماهيتها

ملاحظا في نفسها فلا يلزم على من يعقل بالتشديد في كل المواد ماهية الجوهر المجرد وتعقل
كونها عاقلة لذواتها انتهى اقول اذا تعقل احد وجود الجوهر المجرد لا ماهيتها فالامر في
هذه الصورة مشكل لانه عقل وجود الجوهر المجرد وقد ادعيتم بينة عاقلية الجواهر المجردة
لذواتها مع وجودها على ان في مادة كون الوجود عاين ماهيته غنية كنا بحيث
لا يتصور فيه شائبة التغاير اصلا كالباري تعالى فالامر في هذه الصورة اشكل فتدبر
فالحق في الجواب عن اصل الاعتراض انتبه انه ان اراد التعقل القصدي لما هو نفسه
فهو ليس بلوازم وان اراد التعقل التبعي له فهو حاصل وبوجه آخر وهو انه لا يلزم
من تعقل امر تعقل ما هو عينه لان مبنى التعقل على التوجه ويجوز ان يتوجه احد الى
امر من غير ان يتوجه الى ما هو عينه وفيه ما فيه فتامل واعلم ان ما هنا ثلثة امور الاول
ما هو مدار العاقلية والمعقولية وهو على كون الشيء مجردا عن المادة تجريدا تاما
بالكلية والثاني ما هو مدار الاحساسية والمحسوسية وهو على كون الشيء مستغنيا
للاحساس بنحو من انحاء التعلق والثالث ما هو مدار مطلق الادراك وهو على
نحو من التجريد وتحقيقا هذا اعلم ان التعقل انما يكون بتجريد التام من الجانبين
وان ساير الادراكات الحسية بتجريدات الناقصة متفاوتة المراتب فاحفظ
هذا التحقيق فانك لا تجده في غير هذا التعليق ثم ان المحشي لما اراد ان يبطل مذهب
من اثبت التغاير الاعتباري في العلم الحضوري بحسب المصداق كالمحقق الدواني

او غيره.

او غيره فقال وما ينبغي ان يعلم ان ليس بين العاقل والمعقول وكنه العقل
الذي هو العلم ما هنا اي في العلم الحضوري تغايرا بحسب المصداق اصلا لا حقيقة
اي لا ذاتا ولا اعتبارا يعني ان التغاير بينهما بحسب المفهوم ضروري سواء كان في الحضوري
او الحصولي اذ لا يقال ان تلك الهوية المجردة من حيث انها عاقلة اي مع
وصف العاقلية مغايرة لها من حيث هي معقولة اي مع وصف المعقولية لكن كلامنا
ليس في نفيه اي نفي تلك المغايرة بين العالم والمعلوم بحسب المفهوم بل كلامنا
في نفي المغايرة بينهما بحسب المصداق مطلقا لا بالذات ولا بالاعتبار وليس
ما هنا اي في العلم الحضوري حيثية تقييدية بحسب المصداق موجبة للتكثر في المصداق
ولو التكثر اعتباريا كما في العلم الحصولي ومن ذهب الى ذلك اي الى التغاير
الاعتباري المصداقي في العلم الحضوري كالمحقق الدواني واتباعه فانه صرح
في الحواشي القديمة بالتغاير الاعتباري المصداقي بين العاقل والمعقول في
علم النفس بذاته وقال العاقل هو النفس من حيث انها مجرد وحضر عنده
مجرد والمعقول هو النفس من حيث انها مجرد حضر عنده مجرد كما في المعالج بالكسر
والمعالج بالكسر والمعالج بالفتح حيث يؤخذ في الاول حيثية القوة الفعلية وفي
الثاني حيثية القوة الانفعالية انتهى فقد اخطأ لانه لما كان معنى العلم في
العلم الحضوري هو الحاضر عند الذات ولا شك ان ذوات المجردات معقولا

كان او نفوسا حاضر عند ذواتها قبل جميع الحيثيات والضرورة شاهدة بحدوث
تلك الحيثيات وايضا لا شك ان بعد تلك الحيثيات لم يتجدد العلم الحضوري
ولم يتكثر بل هو العلم الحضوري الذي كان سابقا فلا يكون تلك الحيثيات دخيلة
في حدوث ذلك العلم فيكون امرا واحدا لا يقال ان ما هنا حيثية مخلوطة في مرتبة
ذاتها وحيثيات اخر يعبر عنها بالحضور والى هذا المستحضر ولا شك ان بهذه الحيثيات
يحصل الاختلاف بين العلم والعالم والمعلوم فيحصل التكثر وايضا ان الحيثية الموجبة
للتغاير يجوز ان يكون انضماميا للنفس فلا يكون العلم بها حصوليا لانا نقول الكلام
ههنا في مصداق العلم والعالم والمعلوم وهذه الحيثيات بعد تحققها فان اعتبار
الحيثيات بعد تحققها اعتبار الذات سواء كانت تلك الحيثيات انضمامية او انتزاعية
ماخوذة من حيث نفس مفهومها او من حيث المنشاء فافهم واستقم والحاصل
ان العقل والعاقل والمعقول بمعنى الحاضر عند المدرك في العلم الحضوري امر واحد
من غير تغاير اصلا نعم انتقال ان تلك الحاضر من حيث انه علم اي مع وصف
كونها علما مغاير لها من حيث انه معلوم اي مع وصف المعلومية لكن ذلك
التغاير بحسب المرتبة المتاخرة عن تحققها لا بحسب مصداقها والزاعم قد اشتبه
عليه الامر وظن ان ذلك التغاير مصداقي فحكم بتغاير موضوع العلم والمعلوم
وشبه حالهما بحال المعالج والمعالج وذلك صدق الواقع وما هنا اشكالات

حاصله ان العقل والعاقل ... [illegible] ... بالانتقال ان العلم هو بعينه المعلوم

من

من وجوه الاول ان كلام المحقق الدواني بظاهره يدل على التغاير الاعتباري
بين العاقل والمعقول في علمنا بانفسنا دون العلم والمعلوم فان العلم
هو المجرد من حيث انه حاضر عند المجرد وهو بعينه المعلوم بلا تغاير اصلا والكلام
ما ههنا في العلم والمعلوم فيجوز ان لا يقول بالتغاير الاعتباري ههنا واجيب
عنه بان ما ذكره في بيان التغاير الاعتباري بين العاقل والمعقول
هناك مثله جار ههنا بانتقال العلم هو الصورة من حيث انها صارت مبدا الانكشاف والمعلوم هي من انها صارت
منكشفة فالاعتراف بالتغاير الاعتباري بين العلم والمعلوم في العلم الحضوري
يستفاد من كلامه وان لم يصرح به فتامل الثاني ان العالمية والمعلومية متضايفان
ويستحيل اجتماع المتضايفين في محل واحد لكون المتضايفين متقابلين
فلا بد من الاعتراف بالتغاير الاعتباري بينهما في مرتبة المصداق والى هذا
الاعتراض اشار الفاضل نظام الدين السهالي في شرح السلم واقول في دفع
هذا الايراد انه ان اريد بكون العالمية والمعلومية متضايفان كونهما مفهومين
وجوديين يستحيل اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة وتعقل كل منهما بالقياس
الى الآخر فكيف يسلم ذلك من الحكماء حكموا وجزموا باجتماعهما في محل واحد من جهة
واحدة فهو اول المسئلة وعين النزاع وان اريد بكونهما متضايفين كون
كل منهما متعقلا بالقياس الى الآخر فمجرد هذا الامر لا يقتضي استحالة اجتماعهما فلا يكون
مما نحن فيه اجتماعهما

متقابلين فتامل الثالث انا لا نم ان التغاير بين المعالج والمعالج بالاعتبار
بل بالذات لان المعالج بالكسر من المجردات والمعالج بالفتح من الماديات
لكونه هو البدن فكيف يصح التشبيه ما هنا واجيب عنه انما هو في صورة معالجة
النفس ذاتها للبدن فتفكر كيف علاوة على الحط والذات المأخوذة
مع الحيثية سواء كان على وجه الجزئية او على وجه التقييد والعروض امر اعتباري
لتعبيرها العقل اما على الاول فظاهر لان الحيثية امر اعتباري واعتبارية الجزء
يستلزم اعتبارية الكل واما على الثاني فلابهام اعتبارية الذات فاندفع
الشكوك التي عرضت لبعض الناظرين والعلم المتعلق بها علم حصولي اذ العلم
بها لا يكون الا بحصولها في الذهن واعتبارها مع تلك الحيثية والذات المعتبرة
مع الحيثية انما يتحقق ويحصل بعد خلية الاعتبار فيكون امرا اعتباريا والعلم على
الامور الاعتبارية حصولي لا محالة فتامل في هذا المقام فانه من زال الاقدام
قال المحشي في حاشية الحاشية في الفتاح قوله والذات المأخوذة آه توضيحه ان
الذات المجردة المأخوذة مع الحيثية موجودة في الذهن وليست موجودة في الخارج
وهذا ظاهر فيكون العلم بتلك الذات المجردة علما حصوليا اذ العلم بها لا يكون
الا بحصولها في الذهن واعتبارها مع تلك الحيثية فالعقل العاقل هو الهوية
المجردة الحاضرة عندها هو الهوية المجردة الحاضرة عندها هوية مجردة وهوية المعقول

هو الهوية

هو الهوية المجردة الحاضرة عندها هوية مجردة والمعقول هو الهوية المجردة الحاضرة
عند الهوية المجردة فيجب التغاير بينهما بالضرورة ولو بوجه ما قلت يجب ان التغاير
بين مفهوميهما ثابت بالضرورة لكنه بمعزل عن ذلك والمقصود ان مصداق
العاقل والمعقول فيما نحن فيه هو الهوية المجردة من غير ان يؤخذ معها حيثية تقييدية
موجبة للتكثر اي ما يقال له العاقل ههنا هو بعينه ما يقال له المعقول وان الامر فيما
نحن فيه هو الهوية المجردة من غير ان يؤخذ معها حيثية تقييدية موجبة للتكثر اي
ما يقال العاقل ههنا هو بعينه ما يقال له المعقول وان الامر فيما نحن فيه ليس كما في
المعالج والمعالج من حيث انه يؤخذ في الاول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني
حيثية القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول والعقل بمعنى الحاضر عند الذات المجردة
ههنا امر واحد وليس بينهما تغاير اصلا ولو بالاعتبار نعم يصح ان يقال ان تلك
الهوية المجردة من حيث انها عاقلة اي مع وصف العاقلية مغايرة لها من حيث
انها معقولة اي مع وصف المعقولية لكن كلامنا ليس في نفيه وبتحقيقنا
هذا اي كون العاقل والمعقول والعقل بمعنى الحاضر آه يظهر ان اتحاد العلم
والمعلوم في العلم الحضوري مطلقا كك واستحالة اتحادهما فيه ليس كاتحادهما في العلم
الحصولي من حيث كان العلم فيها الماهية من حيث انها مكتنفة بالعوارض
الذهنية والمعلوم هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية وما سبق الى بعض الاذهان

ان العلم في العلم الحصولي كان مجموع العارض والمعروض و المعلوم المعروض
فقط فلبس الشي كما ستكشف لك عطاءه اي ظلمته وبهذا التحقيق يظهر ان
ما اشتهر عندهم ان علم النفس بصفاتها علم حضوري ليس على الاطلاق
بل المراد من الصفاة الصفات الثبوتية دون الاعم منها ومن الصفاة السلبية
والاضافية لانها من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عندنا فلابد في علمنا
بها من الحصول وبه يظهر ايضا ان معنى عينية صفاة الواجب تعالى ان هناك
اتحاد محض وان الحيثية في قولهم ذاته تعالى من حيث انه مبدا الانكشاف علم
ومن حيث انه مبدا الاثار قدرة هي الحيثية المتاخرة عن اعتبار مفهوم العلم
والقدرة لا الحيثية المتقدمة على مصداقهما حتى يثبت التكثر ولو بوجه ما هذا ما حصل
لي في هذا المقام بعون الملك العلام انتهى فقوله والامر فيما نحن فيه ليس كما في
المعالج والمعالج له دفع لما يقال ان حال العاقلية والمعقولية بعينه حال المعالج
والمعالج لانه كما ان وصف المعالجية والمعالجية باعتبار حيثية القوة الفعلية
والانفعالية وبهذا الاعتبار صارا علما حصوليا كذلك وصف العاقلية والمعقولية
باعتبار استعداد ان للنفس باحدهما صارت عاقلة وبالاخر معقولة لكون
اتصاف النفس بهما من الامور الممكنة للنفس والاتصاف بشي ممكن مسبوق بالاستعداد
لا محالة فيكونان ايضا علما حصوليا فكيف يصح التفرقة بينهما بالحكم بحضورية الاول دون

الثاني

الثاني وحاصل الدفع انا لا نم ان اتصاف النفس بهما من الامور الممكنة بل
هما واجب الثبوت للنفس لكونهما من الصفات النفسانية التي مصداق حملها النفس ذات الموصوف بخلاف المعالج والمعالجة فان مصداق حملهما
ذات النفس مع تلك الحيثيات فيكون الاتصاف بهما ممكن لها هكذا حرر
هذا المقام بعض الفضلاء الكرام اقول فيه بحث لان القايل بعدم التفرقة كيف
يسلم ان مصداق حملها نفس ذات الموصوف فقط بل الذات مع تلك الاستعدادان
كما في المعالج والمعالج فتدبر قوله والتصديق يستدعي اه لا يقال التصديق هو ادراك
وقوع النسبة لا بمعنى ادراك معنى الوقوع مضافا الى النسبة كما توهمه بعضهم
فان ادراكها بهذا المعنى ليس تصديقا بل هو ادراك مركب تقييدي من قبيل
الاضافة بل بمعنى ادراك ان النسبة واقعة وكذا في جانب السلب ولا شك ان
وقوع النسبة من الصور الذهنية تعني ان هذا الحكم ليس الا في الذهن لا من
الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصورة الذهنية علم حضوري لا حصولي والا
لزم اجتماع المثلين اعلم ان المحشي صرح في حاشية الكبرى على الامور العامة
ان اجتماع المثلين على ضربين مستحيل وغير مستحيل فالضرب الاول هو ان يوجد
فردان من نوع واحد في محل واحد بحيث يرتفع التمايز بينهما ولا يكون بينهما
جهة موجبة للتغاير والاثنينية اصلا من اختلاف الماهية والمحل والزمان يعني
ان ذلك الفردان متفقان في تلك الامور الثلثة حتى لو اختلفا في واحد

من هذه الامور الثلثة لا تكون مستحيلة اما الاختلاف الاول فكاختلاف ماهية
السواد والبياض واما الاختلاف الثاني فكاختلاف السواد القائم بثبوت والقائم
بثبوت آخر واما اختلاف الثالث فكاختلاف السواد الثابت في وقت القائم
به في وقت آخر بعد رفع الاول فبعد رفع هذه الاختلافات تحقق اجتماع المثلين
المستحيل والضرب الثاني هو ان يوجد فردان من نوع في محل واحد واللازم ههنا
هو الاول لو كان حصوليا فان الذهن والزمان واحد وكذا ماهيتهما لان العلم
والمعلوم متحدان في الحقيقة بناء على ان حصول الاشياء بانفسها وفي العوارض
ايضا لاتحاد المحل فاذا كان العلم على الصورة الذهنية حصوليا فيأخذ من تلك
الصورة صورة اخرى لتكون علما عليها وهكذا هلم جرا حتى يلزم الامثال ووجه
محاليته ان البديهة حاكمة بوجوب التعدد والاثنينية بين المثلين وجمعهما مستلزم
لرفع الاثنينية بينهما لما ذكرنا وههنا اعتراضات مع اجوبتها تركناها مخافة الاطناب
بل الامثال الغير متناهية لزوم اجتماعهما مما كرر بالعبارة السابقة فتفكر لانا نقول العلم
المتعلق بالصورة الذهنية [illegible] حيث انها صورة ذهنية ومكتنفة بالعوارض الذهنية
علم حضوري اي العلم بهذه التعبير المفيد علم حضوري لا نفس هذه التعبير اذ العلم بنفس
هذه التعبير المفيد علم حصولي لا حضوري كما صرح به المحشي سابقا فلا يرد لزوم المنافاة
بين ما قال المحشي ههنا وبين ما قاله في الحاشية سابقا فتدبر اما العلم المتعلق

بنفسها

بنفسها اي بنفس الصورة الذهنية مع قطع النظر عن تلك الحيثية اي الصورة الذهنية
من حيث هي التي هي معلوم بالذات فعلم حصولي والتصديق على تقدير كونه
علما كما هو مذهب الجمهور فانهم قالوا ان التصديق عبارة عن الصورة المكيفة
بكيفية الاذعانية وهي المصدوق به والمذعن به ولا ريب ان التصديق على
هذا المذهب صورة علمية ومن قبيل الادراكات واما على راي الشيخ واتباعه
فهو عبارة عن نفس الكيفية الاذعانية التي هي من لواحق الادراك وليست
من قبيل الادراكات ومتعلقا بالنسبة فيه اشارة الى ان في متعلق التصديق
اقوال على مذهب الفلاسفة ذهب قوم الى ان [illegible] متعلق التصديق بالذات
هو النسبة التامة الخبرية ورد هذا المذهب بان النسبة غير مستقلة لكونها من
المعاني الحرفية فلو كان التصديق متعلقا به بالذات لكان التصديق كادراك
المرآت عند رؤية المرائي والوجدان يكذبه وقد يقال ان متعلق التصديق المحكوم
عليه والمحكوم عليه يجب ان يكون مستقلا وليس بشيء وذهب قوم من المتأخرين
كصاحب افق المبين وامثاله الى انه متعلق بالقضية ولما ورد عليهم ان القضية
لتركبها من المستقل وغيره ايضا غير مستقل كالنسبة التامة الخبرية اجابوا تارة بان
المركب من المستقل وغيره انما يكون غير مستقل لو افتقر المركب الى ما هو خارج عنه
وما ههنا ليس كذلك وفيه ان الاستقلال وعدمه مما يكون بحسب الافتقار في الدلالة

الی ضم امر خارج عنه وعدمه وقد یکون بحسب تعلق القصد والملاحظة بالذات وعدم تعلقه به کک وان لم یفتقر الی امر خارج والمراد ماهنا هو هذا المعنی واجاب واثارة بان متعلق التصدیق القضیة من حیث انها لوحظت اجمالا وغیر المستقل فی اللحاظ الاجمالی مستقل ومن ماهنا یمکن لک الحکم علیها فی اللحاظ الاجمالی فنقول هذه القضیة نقیض تلک القضیة وفیه انه یستلزم انتفاء التصدیق حین ملاحظتها تفصیلا ضرورة ان التصدیق لا یتحقق وجوده بدون المتعلق وذهب قوم الی ان متعلقه الموضوع والمحمول من حیث ان النسبة رابطة بینهما ونسب ذلک الی الشیخ وفیه انه مصادم للضرورة لانهما لا یصلحان للتصدیق والتکذیب الا بواسطة النسبة فافهم وذهب طائفة من فضلاء الهند الی ان متعلقه المحکی عنه لکونه هو المقصود والحکایة انما هی مرآت له وفیه انه قد یوجد التصدیق مع فقدان المحکی عنه کما فی القضایا الکاذبة فلو کان المحکی المتعلق بالذات لزم وجود التصدیق بدون متعلق موجود ویمکن ان یجاب عنه فلیتامل ورایت فی حاشیة اجل منهم ان متعلقه المحمول من حیث انه ثابت للموضوع هذا بیان للاقوال غیر خال عن نحو من الاجمال اذ التفصیل بما لا مزید علیه فی هذه الشرح یؤدی الی الاطلال فطوینا عنه کشح المقال فافهم من هذا القبیل الثانی الذی یتعلق بالصورة الذهنیة من حیث هی فلا یکون التصدیق علما حضوریا

ای من

بل

بل حصولیا وبهذا ای بما حققنا من ان للصورة الذهنیة اعتبارین احدهما من حیث انها صورة ذهنیة والثانی من حیث هی حصل الفرق ای ثبت الفرق بین التصدیق وبین الجزء الاخیر من القضیة اعنی الحکم عند الاوایل ای عند الحکماء لانه یظهر من تحقیق المحشی ان التصدیق عند الحکماء هو وقوع النسبة من حیث انها مکتنفة بالعوارض الذهنیة والجزء الاخیر من القضیة اعنی الحکم هو وقوع النسبة من حیث هو الذی معلوم له وعنه ای حصل الفرق بین التصدیق وبین القضیة عند الامام لان التصدیق عند الامام هی القضیة المعقولة من حیث انها مکتنفة بالعوارض الذهنیة وتلک القضیة المعقولة اذا اخذت من حیث هی تسمی قضیة معقولة فزال الالتباس الذی سبقت الیه بعض الاوهام وتنقیح المقام ما وقع فی الحواشی الشریفة علی شرح الشمسیة فی اول بحث القضایا ان القضیة المعقولة هی المفهوم العقلی المرکب من المحکوم علیه وبه والحکم بمعنی وقوع النسبة او لا وقوعها فهذه المفهومات من حیث انها حاصلة فی الذهن تسمی قضیة والعلم بها یسمی تصدیقا عند الامام واما عند الاوایل ای الحکماء فالتصدیق هو العلم بالمعلوم الذی هو وقوع النسبة او لا وقوعها الذی یسمی بالحکم لیس کما ینبغی فتامل ولا تغفل لما عرفت من التحقیق السابق ان هذه المفهومات باعتبار تلک الحیثیة لیست قضیة التی هی من قبیل المعلومات

بل علم وتصديق والعلم بها ليس تصديقا الذي هو علم حصولي بل العلم بها علم
حضوري قال المحشي في حاشيته الحاشية في بيان وجه عدم اللياقة بقوله وذلك
لما عرفت ان هذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن ليست قضية
بل علما بها مع انه ان اراد ان العلم بتلك المفهومات من حيث انها حاصلة
في الذهن تصديق فالامر ليس كذلك لان العلم بها من تلك الحيثية علم حضوري
والتصديق علم حصولي وان اراد ان العلم بها بدون تلك الحيثية تصديق
فعلى تفسيره القضية يلزم عدم الفرق بينها وبين التصديق فعلى تفسيره القضية
يلزم عدم الفرق بينها وبين التصديق اللهم الا ان يقال المراد بالحيثية الحيثية التعليلية
لا الحيثية التقييدية بمعنى ان هذه المفهومات تسمى قضية وعلة تسميتها قضية
حصولها في الذهن ثم في كلامه شيء آخر وهو ان المراد بالمفهومات في قوله
فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية هو الامر العقلي
المركب منها وفي قوله والعلم بها تسمى تصديقا نفس تلك المفهومات المتعددة
لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والعلم
المتعلق بتلك المفهومات من حيث انها متعددة علوم متعددة او علم واحد
مركب من هذه المفهومات لعلوم والتصديق عند الامام علم مركب من
العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط انتهى كلامه اقول حاصل قوله ثم في كلامه

شيء

شيء آخر انه يلزم على هذا ان لا يكون التصديق علما على القضية بل علما بالمفهومات
المتعددة لا بالمفهوم العقلي المركب لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي
المركب علم واحد بسيط غير مركب والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم
المتعددة واعترض عليه اولا بان ذلك المفهوم العقلي مركب فعلمه ايضا مركب
لاتحاد العلم والمعلوم فالمفهوم العقلي من حيث هو معلوم ومن حيث انه مكتنف
بالعوارض الذهنية علم فيكون التصديق علما على القضية وثانيا بانه لا يجوز
ان يكون التصديق علما على المفهومات المتعددة لان التصديق عند الامام
واحد اعتباري والعلم بالمفهومات المتعددة كثيرة لا وحدة فيها اصلا ويمكن
ان يجاب عن هذين الاعتراضين ان المراد بالمفهوم العقلي المركب
العقلي وهو ما يحلله العقل الى الاجزاء فهو في نفس الامر بسيط كما صرح به المحقق
الدواني فعلمه ايضا بسيط فلا يكون التصديق علما على المفهوم العقلي المركب
وانت تعلم انه لا قرينة عليه مع انه خلاف الظاهر بل المراد من المفهوم
العقلي المفهوم من الحاصل المركب في العقل كما يفهم من تقديم لفظ العقلي
على لفظ المركب فقيل في دفعه ان القرينة على ارادة ما ذكر قوله المفهوم
لانه لو لم يرد بالمفهوم العقلي المركب العقلي لزم استدراك لفظ العقلي فتأمل
نا ملا صادقا قوله والعلم الحضوري ليس كحصول الصورة اه فان قلت قد

لان القضية المعقولة هو المفهوم العقلي المركب والا يصح ...

عن كثير من المحققين كالمحقق الدوانی مع اتباعه وغيره ان فی تفسير التصور
بحصول صورة الشئ فی العقل كما هو المشهور فی افواه الجمهور تسامح والباعث
علی هذا التسامح هو ان التصور من قبيل العلم الذی هو علی مذهب التحقيق
من مقولة الكيف والحصول معنی اضافی ومن مقولة الاضافة فكيف يصح تفسيره
بالحصول والمراد منه الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل بدل كلمة فی بكلمة
عند ليشتمل علی ما هو فی العقل وما هو فی الآلات فتامل وهی ای تلك الصورة
اعم من ان يكون غير المعلوم مغايرة اعتبارية بحسب المصداق وهو فی العلم
الحصولی او عينه عينية محضة بحيث لا يكون فيه شائبة التغاير اصلا بحسب المصداق
وهو فی العلم الحضوری فثبت ان العلم بحصول الصورة فكيف يصح الحكم
من المصنف بقوله والعلم الحضوری ليس بحصول صورة ويمكن ان يقال
فی دفع هذا الاعتراض انه يجوز ان يكون المراد من هذه الصورة التی هی
فی عبارة المصنف الصورة الماخوذة من الشئ عند حذف المشخصات
كما هو المشهور فی كتب القوم والصورة بهذا المعنی لا تتناول العلم
الحضوری ومن الصورة التی هی فی قوله والمراد منه الصورة الحاصلة
هو الشئ الذی فی هو فی مرتبة الحضور العلمی كما فی وقع فی عبارات كثير
من المحققين وهی بهذا المعنی يتناول العلم الحصولی والعلم الحضوری معا

فاندفع

فاندفع الاعتراض برمته قلت من البين ان الصورة الحاصلة من الشئ
حكاية عن ذلك الشئ هذا الجواب بتقدير منع مقدر لقول المعترض اعنی قوله
وهی اعم آه وقوله من البين تائيد للمنع المقدر يعنی انا لا نم ان الصورة
الحاصلة من الشئ اعم وشامل للحضوری ايضا لظهور ان الصورة الحاصلة من
الشئ حكاية عن ذلك الشئ واتحاد الحكاية وعينيتها مع المحكی عنه محال
بالضرورة بل هما متغايران مصداقا بالذات او بالاعتبار فلا بد ان يكون تلك
الصورة مغايرة لمعلومه وماخذه بحسب المصداق فكيف يعم الحضوری
والتغاير الاعتباری الذی هو العلم الحضوری لا ينفع ههنا ای فی جواز اتحاد
الحكاية مع المحكی عنه لانه لا بد من ان يكون التغاير قبل تحققهما والتغاير المعتبر فی العلم
الحضوری ومعلومه هو التغاير المتاخر عن تحققهما علی ما عرفت فلا ينبغی ان يشمل
والعموم للعلم الحضوری واعترض علی هذا الجواب بعض الفضلاء بان هذا الجواب
ليس علی داب المناظرة وقانونها لان السائل ناقل وعلی الناقل لا يتوجه
الاسولة الثلثة اعنی المنع والنقض والمعارضة واجيب عنه بان المنع
وارد علی قوله وهی اعم من ان يكون آه والظاهر ان هذه العبارة ليست
داخلة تحت النقل بل المنقول من المحققين هی العبارة السابقة علی
هذا والمعترض اورد من عند نفسه هذه العبارة لتتميم اعتراضه وتكميله

فتدبر في هذا المقام فان الحق احق بالاتباع وان كان مخالفا لقول العوام واسه
الموفق للاختتام في آخر شهر الصيام بعون الملك العلام في سنة
اربعة واربعون ومائتين بعد الالف من هجرة سيد الانام عليه
الصلوة والسلام ثم اعلم ان المحشي المحقق قال في ابطال كون
العلم زوالا نافلا لما قال الشيخ السهروردي في المطارحات ان زال
عنا شئ يعني ان علمنا على شئ لا يكون الا بحصول الصورة منه فينا لانه
لو لم يكن بحصول صورة فينا فاما ان يكون علمنا لشئ بزوال امر منا او لا يكون
لشئ منهما اي لا بحصول الصورة منه فينا ولا بزوال امر منا فعلى الثاني يلزم
المساوات بين حالتنا قبل الادراك امرا آخر اي زوال الامر آخر حاصل قبل
وبعده انه محال وعلى الاول فاذا زال عنا امر واخذ العلم بشئ فاما ان يكون
ذلك الامر الزائل ادراك امر آخر اي زوال الامر آخر حاصل قبل ذلك
الزائل او صفة من صفات النفس غير الادراك اي لا يكون زوالا
لشئ من الاشياء بل صفة للنفس كساير الصفات سوى الادراك
وعلى الاول اي على تقدير ان يكون ذلك الامر الزائل عند العلم بشئ
لشئ زوالا لامر حاصل قوله فيكون ذلك لادراك الزائل عند ان ذلك الادراك
العلم لشئ امرا وجوديا اي ملكة ليكون علمنا لشئ عدما لها وزوالا

بهذه

بهذه الملكة وهذا الاخلف اذ المفروض انكل ادراك عبارة عن الزوال اذا لامر العدمي
اي الادراك الثاني الذي هو علم بشئ وانما يكون عدميا اذ هو عبارة عن
زوال ادراك امر آخر على هذا التقدير والزوال عدمي فهو الادراك الاول الزائل
فلا بد ان يكون ذلك الادراك الزائل عند العلم بشئ وجوديا وملكة ليكون ذلك
العلم بشئ زوالا فثبت المدعي وهو كون الادراك وجوديا وما قال بعض الاجلة
من جواز كون ذلك الادراك علما حضوريا فلا يلزم اثبات المدعي وهو وجودية
الادراك الحصولي فساقط لان الترديد السابق اعني كونه الادراك او صفة غير ادراك
ليس الا في الحصولي اي ادراك حصولي او صفة غير ادراك حصولي فاختيار كون ذلك
الادراك حضوريا خروج عما نحن بصدده واختيار للشق الثالث وعلى الثاني اي على
تقدير ان يكون ذلك الشئ الزائل صفة من صفات النفس غير الادراك الحصولي
حضوريا كان او صفة او صفة سوى الادراك مطلقا فافهم فللنفس اي في قوة النفس
ادراك امور لا تنتهي الى حد بناء على ان لها الاستعداد التام بالفعل فيجب ان يكون
فينا امور غير متناهية بناء على الاستعداد بالفعل المذكور حتى تبطل كل واحد منها
عند النفس الى ادراك اي شئ كان وهذا باطل فتعين ان يكون الادراك
وجوديا واذا كان وجوديا فثبت المطلوب اعني عدم كون العلم زوالا واعلم
ان الامام استدل على ابطال كون العلم زوالا بوجهين الاول ان هذه الحالة

[illegible] ليس ... انها ... [illegible]

الوحدانية المسمات بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عدمية لكان عدميا ما لما يقابلها

وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون العلم ثبوتيا

مع فرض كونه عدميا هف واما الجهل المركب فهو ايضا لحلوا المحل منهما معا كالجماد

شيئا وكلا الوجهين فاسد ان اما الاول فلان العدم ايضا ممتاز كعدم العمى مثلا واما

الثاني فلانه انما يلزم ثبوتية العلم على ذلك التقدير لو كان العلم الذي هو عدمي

عدما اي رافعا للذات العدم الذي هو الجهل البسيط عن الواقع اما اذا كان

رافعا لثبوته عن الموضوع فلا يلزم ثبوتيته كما سياتي فتفكر وقد ناقض هاهنا بعض

الافاضل بانه على هذا يجب ان لا يكون العلم بحصول صورة ليضر للزوم وجود

الامور الغير المتناهية فينا بالفعل على تقدير كون العلم بحصول صورة بيان ذلك

ان النفس قبل العلم بشيء متصف بالجهل بذلك الشيء في نفس الامر ثم اذا علمت

به وحصلت صورته عنه ما زال فاذا ذلك الجهل والجهل بهذا غير الجهل بذلك لجواز

الانفكاك بينهما فيجب ان يكون فينا جهات غير متناهية لما في قوتنا من ادراك

امور غير متناهية تبطل كل واحد من تلك الجهالات عند قصد النفس الى ادراك

شيء وهذا باطل فيجب ان لا يكون العلم بحصول صورة اليه واجاب عنه

بان الجهل البسيط امرا ثبوتيا حتى يبطل ويزول عنا عند علمنا بالشيء بل

هو سلب العلم سلبا بسيطا فلا محذور ثم رد هذا الجواب بانه قد تقرر في موضعه

ان الجهل

ان الجهل المركب يقابل التضاد والجهل البسيط يقابله تقابل العدم والملكة

والجهل وان كان عدما محضا بل عدما ثابتا [الملكة ليس عدما] فلا بد من ابطاله وزواله عن

المحل عند حصول الملكة فيه انتهى كلامه وانت تعلم ان غيرية الجهل بهذا عن

الجهل بذلك بجواز انفكاك احدهما عن الاخر انما هو باعتبار كون لحاظ خصوصية

الاضافة الى هذا او ذلك واما باعتبار الذات فهو معنى واحد لا امتياز فيه ولا تعدد

اذ العدمات لا امتياز فيها بحسب انفسها بل الامتياز فيها باعتبار الاضافة فهو قبل

الزوال معنى واحد لا تعدد فيه [اصلا] وبعد الزوال يصير عدما محضا فتامل قال بعض المحققين

هو مولانا جلال الدين محمد الدواني اورد ذلك في شرح هياكل النور الاولى في

الشق الاول بدل قوله فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون

انتفاء ما ليس بشيء ان تقف فينتهي اي في طرف الماضي الى ادراك وجودي والا اي

وان لم ينتهي لكان للنفس ادراكات غير متناهية وذلك باطل ويكون كلمها انتفاء ادراك

آخر حاصل قبله قال في الحاشية نقل عنه في وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة في

دليل صاحب المطارحات اعني قوله اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء

ممنوع لان اللاعمى وعدم العدم امر عدمي ويكون انتفاء ما ليس بشيء بل ظاهرة

البطلان على ان في هذا الطريق اي في الطريق الذي اختاره المحقق الدواني

دقايق لا يخفى دقتها منها انه فيما اختاره صاحب المطارحات لا يتم التقريب لان

المدعى كون الادراك الزايل وجوديا محضا والثابت بالدليل الذي اختاره صاحب
المطارحات اعم من كونه وجوديا محضا ومن الانتفاء الثابت بخلاف طريق
المحقق الدواني لان الثابت به كون الزايل وجوديا محضا ومنها انه في هذا الطريق
الذي اختاره المحقق الدواني على تقدير نقيض المدعى اعني عدم الانتهاء الى ادراك
وجودي يلزم امر استحالته بين وهو لزوم ادراكات غير متناهية للنفس كما تنبيه
المحشي بقوله والا لكان الى اخره بخلاف طريق المطارحات لورود النقض عليه باللاعمى
وعدم العدم وقال المحشي المحقق في منهياته المتعلقة على هذا المقام رد الما قال
المحقق الدواني في وجه الاولوية واصلاحا لما قال صاحب المطارحات وانت
تعلم ان المقدمة الاخيرة في دليل المطارحات اعني قوله اذ الامر العدمي لا يكون
انتفاء ما ليس بشيء يحتمل ان يكون معناها ان العدم ليس انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يكون مستلزما
للوجود وذلك بين الاستترة فيه والا لزم ارتفاع النقيضين وذلك محال فعدم
العدم واللاعمى ونحوهما وان كان انتفاء لما ليس بشيء لكنه مستلزم للوجود ورد عليه
بان عدم العدم العدم انتفاء لما ليس بشيء على وجه لا يكون مستلزما للوجود وانت تعلم
انه ليس المراد بالوجود معناه الحقيقي بل ما له نحو من الايسية ولا شك في تحققه في هذه
المادة لكنه فتامل ثم قال ذلك المحشي بعد ذلك هذا مع انه قد اشتهر ان السلب حقيقة لا يتعلق
الا بالثبوت ورد عليه بانه لا فايدة في ذكر هذا القول اذ لا يلزم من تعلق الزوال

الثاني

الثاني بالاول باعتبار الثبوت ثبات المقدمة الممنوعة عليها كما لا يخفى وانت خبير بان
المقدمة الممنوعة هي قولنا اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء واذ اثبت
المدعى بهذا اعني عدم تعلق السلب حقيقة الا بالامر الثابت كما قاله المحشي لا تثبت المقدمة
الممنوعة فتنفي الفايدة في ذكر ما غير صحيح فتدبر ثم قال فظهر ان ذلك ليس على ما هو بطلان
ثم لا يخفى ان الطريقة التي اخترعها بعض المحققين لا تفي بالمقصود لانها تدل على
الايجاب الجزئي اي وجودية بعض الادراكات اعني المنتهى والمقصود الايجاب
الكلي اي وجودية جميع الادراكات اللهم الا ان اثبت توافق الادراكات
في الوجودية والعدمية فاذا اثبت وجودية الادراك الاخير ثبت وجودية جميع الادراكات
انتهى اقول فيه اي فيما ذكر بعض المحققين من وجه الاولوية نظر اذ على هذا الشق
اي على تقدير ان يكون شيء الزايل ادراك امر آخر حاصل قبله وزواله ولا ينتهي
الى ادراك وجودي في جانب الماضي لا يلزم ادراكات غير متناهية للنفس بل عدم
ادراكات غير متناهية اذ على هذا التقدير اي على تقدير كون الادراك زوالا
كل ادراك زوال الادراك السابق عليه فيكون جميع تلك الادراكات اي الادراكات
الغير المتناهية منتفيا انتفاء محضا واذا كان كذلك فلا اولى في هذا الشق اي كون
الزايل ادراكا سابقا وعلى الاول فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق
الادراك اللاحق انتفاء محضا وذلك باطل لان تزايد العلوم يوما فيوما سوى علم

الهندسة والحسابيات يدل على ان بعض العلوم السابقة باقية وتحصيل العلوم
اللاحقة والا يلزم ان يكون النفس عالما بعلم واحد في جميع الازمنة وسخافته هذا
غير خافية على احد وانما قال فالاولى ولم يقل فالصواب ليظهر خطاء ما قال المحقق
الدواني [illegible] الامكان حمل عبارته على هذا المعنى بانيقيه والامكان للنفس ادراكات
غير متناهية من حيث الانتفاء هذا ابطل بالبديهة لا يقع في جواب النظر المذكور الادراكات
على هذا التقدير اي على تقدير كون الادراكات زوالا للادراك السابق عليه ولا ينتهي
ليثبت تلك الادراكات الاعدام الادراكات السابقة فلا يلزم ان يكون جميع
تلك الادراكات السابقة منتفيا انتفاء محضا بل اللازم على هذا التقدير ان يكون جميع
من تلك الادراكات السابقة منتفيا لا جميعها كما ذكره صاحب النظر لانا نقول الادراك
على تقدير كونه انتفاء اي عدما لا يكون انتفاء محضا بل انتفاء ثابتا ضرورة ان الادراك
صفة ثابتة بالمدرك والانتفاء المحض لا يقع صفة لشيء اصلا لان الاتصاف كما يقتضي
ثبوت الموصوف في ظرف الاتصاف كذلك يقتضي ثبوت الصفة في الجملة والسلب
المحض ليس له ثبوت اصلا فالادراك على تقدير ان يكون انتفاء لا يكون انتفاء
محضا وسلبا بسيطا بل يكون انتفاء ثابتا وسلبا عدوليا واللازم على تقدير كون
كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه هو الانتفاءات السابقة المحضة ضرورة
توجه النفي الى القيد لا الى المقيد على ما صرح به الشيخ عبد القاهر لا الانتفاءات

الثابتة

الثابتة فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة واما الادراك الاخير فهو انتفاء
ثابت هذا اي اخذ هذا او يمكن الجواب عنه اي عن النظر بان المقصود
مقصود المحقق الدواني ليس لزوم اجتماع الادراكات الغير المتناهية بل لزوم تعاقبها
وهو ايضا محال كلزوم اجتماعها اما على تقدير حدوث النفس فظ واما على تقدير قدمها
فلا شتهار العلوم من جانب المبدا على وجود العقل الهيولاني فانهم اثبتوا للنفس
مرتبة يكون النفس فيها خالية عن العلوم الحصولية كلها وسموها بالعقل الهيولاني
لا يقال لا يتصور العقل الهيولاني على تقدير قدم النفس فانه وقع عباراتهم على ان
العقل الهيولاني لا يكون الا في مبدا الفطرة لانا نقول المراد بمبدا الفطرة مبدا
تعلق النفس بالبدن لا مبدا وجودها ولا شك انه على تقدير ان يكون كل ادراك
زوالا للادراك السابق عليه يلزم ادراكات غير متناهية على وجه التعاقب او
زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق صفة العدم المتاخر صفة بعد صفة للعدم
عن تحققه اي عن تحقق ذلك الشيء وفي قوله ويمكن الجواب اشارة الى ضعف
هذا الجواب لان المتبادر من لزوم الادراكات هو لزومه على وجه الاجتماع لا على
وجه التعاقب وحمل الكلام على ما هو المتبادر واجب فتامل ثم قال هذا المحقق
دليل اخر اورده المحقق الدواني من عند نفسه على ابطال كون العلم زوالا
حاصله انه يلزم على هذا التقدير تحقق الادراكات المنتفية وهو محال اذ هو اعادة

اعادة المعدومات بهوياتها بيان ذلك انا نفرض ههنا ثمة ادراكات
متعاقبة الاول ادراك الالف مثلا والثاني ادراك الباء والثالث ادراك
الجيم فادراك الالف مقدم على ادراك الباء ويعقب ادراك الباء ادراك الجيم
فادراك الباء لكان انتفاء الادراك الالف السابق عليه فالادراك الذي
يعقب ادراك الباء وهو ادراك الجيم مثلا كان انتفاء الادراك الباء السابق
عليه فح كان ادراك الجيم انتفاء انتفاء ادراك الالف السابق عليه بمرتبتين
الذي كان هذا الادراك اي ادراك الباء المنتفي على صيغة المفعول بادراك الجيم
انتفاء الادراك الالف وانتفاء انتفاء الشي يستلزم تحقق ذلك الشي فيتحقق
الادراك المنتفي اعني ادراك الالف فيلزم الادراك الثالث وهو ادراك الجيم
مثلا للادراك المفروض اولا وهو ادراك الالف مثلا وهكذا فيلزم على هذا اعادة
المعدوم بهوياتها وهو مح وهذا الذي ذكرناه تفصيل وتوضيح لما سياتي من قوله
لكان الادراك اي الادراك الثاني وهو ادراك الباء مثلا انتفاء ادراك اخر
وهو ادراك الباء مثلا انتفاء الادراك آخر وهو ادراك الالف مثلا حاصل قبله
بعده الادراك آخر اي حاصل قبل ادراك الباء فالادراك اي الادراك الثالث
وهو ادراك الجيم مثلا الذي يعقبه اي يعقب الادراك الثاني وهو ادراك
الباء لكان انتفاء الادراك السابق عليه وهو ادراك الباء كان اي الادراك

الثالث

الثالث وهو ادراك الجيم مثلا انتفاء انتفاء الادراك السابق عليه بمرتبتين
وهو ادراك الالف مثلا الذي صلة للسابق كان هذا الادراك اعني ادراك
الباء المنتفي بادراك الجيم انتفاء له اي للادراك الالف وانتفاء انتفاء الشي
يستلزم تحقق ذلك الشي اعني ادراك الالف فيتحقق الادراك المنتفي وهو
ادراك الالف وهذا محال اذ يلزم اعادة المعدومات بهوياتها فيستلزم
الادراك الثالث وهو ادراك الجيم مثلا للادراك المفروض الاول وهو ادراك
الالف وهكذا يستلزم كل ادراك للادراك السابق عليه اي عدم للعدم السابق
عليه بالمراتب الشفع اعني الواقع في مراتب الوتر مثلا اي اقصد بالادراك
السابق الادراك الواقع في مراتب الوتر لما سبقه بمرتبتين متعلق بقوله
يستلزم وهو ثالثة اي الادراك الاخير مرتبة وما سبقه باربع مراتب وهو اي الادراك
الاخير مرتبة خامسة وهكذا وههنا ضابطة ذكره المحقق الدواني في حاشيته
على شرح الهياكل النور وهي انه اذا اعتبرت مرتبة من المراتب مبدا وعدا الادراكات
منها متصاعدة فالذي يتقدمه بمرتبتين ثالثة والذي يتقدمه باربع مراتب
خامسة وهكذا وقال المحشي المحقق في حاشية الحاشية يفهم من هذا انه على هذا التقدير
اذا لحق بتلك الادراكات ادراك يلزم انقلابها بان يتحقق ما هو منتف وينتفي
ما هو متحقق ثم اذا الحق بتلك الادراكات وذلك الادراكات ادراك آخر يلزم

انقلابها كك ومدار كلامه على لزوم تحقق الادراك المنفي وابراو ناعلى ما مبناه انما
نتوجه عليه انتهى كلامه ثم انه لما اراد المحشي المحقق ان يزيف هذا الدليل بانه
اذا تحقق في النفس ادراك بكر مثلا كان ذلك الادراك مثلا زوالا للسابقة تحقق انتفى
ذلك الادراك بادراك عمرو مثلا فهذا الانتفاء اعنى ادراك عمرو ونقيضه ادراك ضرورة
انه صفة قائمة بالمدرك فيكون ذلك الانتفاء في قوة الموجبة المعدولة المحمول وهي
قولنا النفس عالمة ببكر كما ان الاول في قوة الموجبة المعدولة المحمول ثم انتفى
ادراك عمرو ونقيضه بادراك زيد مثلا فيكون ذلك الانتفاء في قوة السالبة المعدولة
والمحمول وهي قولنا النفس ليست بلا عالمة ببكر والنفس في كل ذلك الظرف الاموضوع
فانتفاء هذا الانتفاء الثابت الذي هو في قوة السالبة المعدولة المحمول يتصور على
وجهين الاول ان يجعل الانتفاء الثالث اعنى ادراك زيد الانتفاء الثاني اعنى ادراك
عمرو انتفاء محضا اي مسلوبا في نفس الامر والثاني ان يجعل مسلوبا باعتبار الوجود الرابطي
اي ليس ثابتا للغير وان كان ثابتا في نفسه فعلى الوجه الاول يلزم تحقق الادراك
الاول اعنى ادراك حصل ببكر وهو في قوة الموجبة المحصلة والا لزم ارتفاع النقيضين
دون الوجه الثاني كما سياتي تفصيله فلا نم ان انتفاء انتفاء الشيء مطلقا يستلزم
تحقق ذلك الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة كما قال المستدل لجواز تحقق
الانتفاء الثالث على الوجه الثاني دون الاول فلا يلزم على تقدير كون العلم

زوالا

زوالا اعادة المعدومات بعينها كما زعم المحقق الدواني فقال اقول قد عرفت ان
الادراك اي الادراك المفروض اولا الذي هو ادراك الالف وادراك البكر مثلا على تقدير
كونه انتفاء اي زوالا لا يكون محض الانتفاء على طريق السلب البسيط بل يكون انتفاء
ثابتا على طريق السلب العدولي اي السلب الثابت لان الادراك صفة قائمة
بالمدرك والسلب البسيط ليس صفة الشيء كما تقرر سابقا والانتفاء الثاني اعنى
ادراك الباء وادراك العمرو مثلا في الملفا بالاضافة كادراك زيد وادراك الجيم مثلا
انتفاء بالاضافة اعنى ادراك الباء الشيء اعنى ادراك الالف على هذا التقدير اي على
تقدير كونه زوالا لادراك نقيضه فانتفاء بالاضافة انتفاء بالاضافة الشيء يكون بمعنى
انتفاء بالاضافة الانتفاء الثابت للشيء اي ذلك الانتفاء الموصوف بالثابت
انتفاء للشيء الذي هو الادراك المفروض اولا ولا شك انه اي الانتفاء الثالث
لا يستلزم تحقق الشيء الذي هو الادراك المفروض اولا بل هو اي الانتفاء الثالث
اعم من تحقق الشيء ومحض انتفائه لانه اي انتفاء انتفاء الشيء يكون في قوة
السالبة المعدولة المحمول يعني ان انتفاء هذا الانتفاء الثابت الذي انتفاء للشيء
في قوة السالبة المعدولة المحمول ويتصور على وجهين الاول ان يجعل ذلك الانتفاء
الانتفاء الثابت انتفاء محضا اي مسلوبا في نفسه بان يسلب عنه الوجود المحمولي
الانتفاء الثابت والثاني ان يجعل مسلوب الثبوت بان يسلب عنه

الوجود الرابطي وان كان ثابتا في نفسه فعلى الوجه الاول يلزم تحقق الادراك الاول الذي
هو في قوة الموجبة المحصلة والا لزم ارتفاع النقيضين لان السالبة المحصلة التي
هي مفاد الانتفاء الثاني مرتفعة بالانتفاء الثالث فلو لم يتحقق الموجبة المحصلة التي هي
مفاد الانتفاء الاول مرفوعة بالانتفاء الثاني لزم ارتفاع النقيضين بخلافه على الوجه
الثاني لا يلزم تحقق الادراك الاول الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لان نقيضها
الذي هي السالبة المحصلة ليس مسلوبا في نفسه حتى يلزم تحقق نقيضها بل مسلوب الثبوت
فيجوز ان يكون ثابتا في نفسه ولا يكون ثابتا للغير فلا يلزم تحقق الادراك
الاول فلا يكون انتفاء انتفاء الشيء مستلزما لتحقق ذلك الشيء لجواز تحقق الانتفاء
الثالث على الوجه الثاني دون الاول فلا يلزم على تقدير كون العلم زوال الاعادة
المعدومات بهو بانها كما زعم المستدل فتامل فيما تلوناه وانظر بنظر الفحول ولا تسرع
بالرد والقبول والسالبة المعدولة المحمول اعم مطلقا من السالبة البسيطة والموجبة
المحصلة اما عمومه من الموجبة المحصلة فظاهر لعدم اقتضائها وجود الموضوع بخلاف
الموجبة المحصلة واما من السالبة البسيطة مع انهما ليستا مقتضيتين لوجود الموضوع
فبان السالبة البسيطة سلب المحمول عن الموضوع في الواقع او لا ثم اقول هذا
دليل آخر على ابطال كون العلم زوالا اوجده المحشي المحقق من عند نفسه وحاصله
ان الادراك لو كان زوالا للادراك السابق عليه يلزم ان يكون الادراكات

الحاصلة

بخلاف السالبة المعدولة المحمول فان السلب فيها ... ان يكون في الواقع ...

الحاصلة في الزمان السابق مساويا او زائدا على الادراكات الحاصلة في الزمان
اللاحق اي لا يكون اللاحق زائدة على السابق لان وجود اللاحقة بدون السابقة
محال على هذا التقدير لان اللاحقة انتفاء للسابقة فان كانت للاحقة مقابلة لجميع
السابقة فكانت اللاحقة مقابلة لجميع السابقة فكانت مساوية وان كانت اللاحقة
مقابلة لبعض السابق فكانت السوابق زائدة على اللاحقة وكلاهما محال لان تزايد
العلوم يوما فيوما تقتضي كون اللاحقة زائدة ويلزم على تقدير كون كل ادراك
انتفاء الادراك السابق عليه ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق
زائدا او مساويا للادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي على هذا التقدير
اي على تقدير كون الادراك زوالا ليس ادراك من الادراكات الحاصلة
في الزمان اللاحق الا ما هو بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في
الزمان السابق فان كانت تلك اللواحق مقابلة لجميع السوابق فيلزم
المساوات وان كانت مقابلة لبعضها فيلزم زيادة السوابق على اللواحق
مع ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه اي على ان اللواحق زائدة على
السوابق يعني ان النفس باعتبار انها يحصل لها في الزمان اللاحق
كيفية راسخة بقدر بسببها على تحصيل العلوم الزائد في الزمان اللاحق مثلا
يحصل للنفس في الزمان السابق خمسة فيحصل لها في الزمان اللاحق ملكة

نقدر بها على تحصيل العلوم الزائدة على تلك الحاصلة وعلى تقدير كون العلم بنفس زوال
لا يمكن تحصيل الزائد بل كل ادراك لاحق مقابل للسابق فان كان مقابل
لجميعها كان مساويا وان كان لبعضها فكان ناقصا فاندفع ما قيل انه ان اريد
بتزايد العلوم ان كون اللاحق مع السابقة زائدة على السابقة فقط فمسلم
ولكن لا نم انتفاء هذه الزيادة فيما نحن فيه وان اريد به كون اللاحقة خاصة
سوى الادراكات السابقة زائدة علوم على السابق فلا نم وجود هذه الزيادة
فتامل وايضا يلزم على هذا التقدير اي على تقدير كون العلم زوال اجتماع النقيضين
بحكم هاتين المقدمتين الاولى مبنية بقوله لانه لما كان في قوة النفس
ادراكات غير متناهية كما ذكره في الشق الثاني والثانية مبنية بقوله وكان الادراك
زوال الادراك [illegible] عليه فبحكم المقدمة الاولى يلزم ان تحقق
فيها [illegible] ادراكات الغير المتناهية هي بنفس ادراكات غير
متناهية [illegible] يلزم ان تنتفي تلك الادراكات الغير المتناهية
بنفس لكون [illegible] منها زوالا للادراك الآخر [illegible] عليه كما نبه عليه بقوله
ولما كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم ان لا يتحقق شيء
منها اي من تلك الادراكات السابقة فيلزم اجتماع النقيضين اي تحقق
الامور الغير المتناهية التي هي الادراكات السابقة وانتفاؤها وما قيل ان

هذا البيان

منحقق

هذا البيان لا يتم الا اذا كان كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية فيها زوالا
للادراك الذي هو بنفسه من جملة هذه الادراكات وهذا ممنوع لم لا يجوز ان يكون
زوالا للادراك الذي هو ليس من جملة هذه الادراكات فمدفوع لانه لما كان
الادراك المطلق زوالا فهذه الجملة التي هي ادراكات لا بد ان يكون فيما بينهم
زائلا ومزالا عملا بما هو المقرر الثابت سابقا فيكون جميع تلك الادراكات الغير
المتناهية منتفية ولا بد ايضا ان يكون جميع تلك الادراكات الغير المتناهية متحققة
ثابتة لكون مزالات بالادراكات التي هي في قوة النفس وهذه زائلات
لها وهل هذا الا اجتماع النقيضين كما سبقت تقريره واندفع ايضا ما قال الفاضل الكمال
الدين بقوله لا يخفى عليك انه لا يلزم وجودها وعدمها على طريق الجمع حتى
يلزم اجتماع النقيضين نعم تحقق الكل ضروري وعدم الكل بعد حدوث اللاحق
لازم فكيف الجمع لان ذلك الفاضل لم ينظر الى ان تلك الادراكات الغير
المتناهية بنفسها زوالات كما هو المقرر من ان كل ادراك زوال فتدبر حق التدبر
ثم لما اراد المحشي المحقق ان يبين وجه عدم تعرض المصنف للترديد كما فعله
صاحب المطارحات فقال والمصنف لم يرد الشق الزائل بين الادراك
وصفة غير الادراك كما فعله صاحب المطارحات لان الامور الغير المتناهية
يجب ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية يلزم على تقدير ان يكون

الادراک زوالا لامر سواء کان ذلک الامر الزايل ادراکا او صفة غيره يعني
ان صاحب المطارحات لما کان مقصوده اثباته عدم کون العلم زوالا بابطال
نقيضه بانه لو کان العلم زوالا لاستلزامه احد الامرين اما التخلف على
تقدير کونه منتهيا الى ادراک وجودي او تحقق امور غير متناهية على تقدير
الشق الثاني احتاج الى ترديد الشي الزايل والمصـ قصده اثبات المدعى بابطال
نقيضه باستلزامه تحقق الامور الغير المتناهية فيها فقط وهو حاصل بدون الترديد
کما فعله صاحب المطارحات لغا ابطال کحنه وما قيل ان في الترديد بعض
الفوايد لم يکن في غيره فمدفوع بان في عدم الترديد تحصيل المطـ بطريق اخصر
الذي اقرب الى الضبط لم يکن في غيره فتفکر ولما اعترض على المصـ بانا
لانم الملازمة المذکورة في قوله والا لکان العلم باحدهما عين العلم بالآخر
اي ان لم يکن الزايل عند العلم بهذا غير الزايل عند العلم بذلک لکان
العلم باحدهما عين العلم بالآخر لجواز ان يکون للزايل الواحد زوالان والعلم
بهذا هو زوال والعلم بذلک هو زوال آخر هذا على تقدير ان يکون العلم نفس
الزوال والعلم بهذا هو الزايل والعلم بذلک هو الزايل بزوال آخر هذا
على تقدير ان يکون العلم نفس الزايل فعلى کلا التقديرين لا يلزم
اتحاد العلمين عند اتحاد الزايل اشار المحشي بدفعه بقوله وذلک لان

الزايل

الزايل الواحد ليس له الا زوال واحد کما يشهد به الضرورة فان الزوال
معنى مصدري ووحدة المعنى المصدري وتعدده ليس الا بوحدة المضاف
اليه وتعدده والمضاف اليه واحد فالمضاف ايضا کذلک لا يقال ان الزايل الواحد
يجوز ان يکون له جهات واعتبارات فالزوال المتعلق بذلک الزايل الواحد بحسب
جهة يکون علما لزيد والمتعلق به بحسب جهة اخرى يکون علما لعمرو وهکذا الا انا نقول
تلک الجهات والاعتبارات يکون غير متناهية فيلزم ان يکون فينا امور غير متناهية
بحسب ما في قوتنا من الادراک امور غير متناهية قال المحشي في منهياته المتعلقة
على هذا المقام لا يتوهم ان هذا البيان اي دليل المحشي المبين بقوله وذلک
لان الزايل الواحد مختص بصورة کون العلم نفس الزوال والا يحتاج الى هذا البيان
في صورة کون العلم نفس الزايل اذ على هذا التقدير ايضا ايضا الزايل الواحد جاز
ان يکون له زوالان والعلم بذلک هو الزايل بزوال والعلم بهذا ذلک
الزايل بزوال آخر انتهى يعني ان توهم کون هذا الدليل الذي اورده
المحشي بقوله وذلک لان الزايل الواحد له محتاج اليه في اثبات الملازمة
على تقدير کون العلم نفس الزوال وغير محتاج في اثباته تلک الملازمة
على تقدير کون العلم نفس الزايل توهم ابطاله لولا ملاحظة هذا الدليل
لا يثبت الملازمة المذکورة في قول المصـ على تقدير کون العلم نفس

الزائل ايضا لانه يمكن ان يقال على هذا التقدير ايضا انه يجوز ان يكون للزائل الواحد

زوالان والعلم بالانسان هو ذلك الزائل مع زوال والعلم على تقدير

كون العلم نفس الزائل فلا بد في اثبات تلك الملازمة من ملاحظة ذلك

الدليل ايضا واعترض عليه بعض الافاضل بانه يجوز ايضا ذلك ~~الدليل ايضا واعترض~~ (يجوز في صورة كون)

العلم نفس الزائل لان كون العلم زائلا مع زوال ينافي كون العلم نفس

الزائل كما يظهر بالتامل الصادق وانت خبير بان هذا الاعتراض انما يرد لو كانت

كلمة الباء في قوله بزوال بمعنى مع واما اذا كانت للسببية فلا فتفكر وفي هذا

البيان ايماء اللمصنف بانه ادعى الملازمة المذكورة في قوله والا لكان العلم

باحدهما عين العلم بالآخر ولم يتعرض لبيانها مع كونه محتاج اليه سواء كان

العلم نفس الزوال او الزائل قوله وايضا دليل آخر اقام المحشي به من عنده

نفسه على بطلان البينة العلم بهذا اي بالانسان مثلا لا يجامع العلم

بذلك اي بالفرس مثلا حدوثا وقيد بالحدوث لانه يجوز اجتماع العلمين

بقاء كما في علم النفس بمقدمة القياس مثلا عند كسب النتيجة لان بقاء

العلم لا يتوجه يتوقف على توجه النفس والتفاتها حتى يلزم المحال بخلاف

حدوث العلم فانه موقوف على توجه النفس والتفاتها حتى يلزم المحال

بخلاف حدوث العلم فانه موقوف على توجه والتفاتها كما هو المشهور

لما اشتهر

بالفرس مثلا وذلك الزائل مع زوال آخر فلا يلزم [illegible] الزائل [illegible] العلم

لما اشتهر ان النفس في آن واحد لا يتوجه الى شيئين بالتفاتين المتغايرين

يعني ان العلم بالانسان مثلا لا يجامع العلم بالفرس لان النفس

في آن واحد لا يتوجه الى شيئين والمقرر ان العلم لا يتعلق بشيء بدون

التوجه فلو كان الزائل عند العلم بهذا بالانسان مثلا عين الزائل عند العلم

بذلك بالفرس فاذا علمنا بالانسان مثلا يزول عنا شيء واذا علمنا

بالفرس فاما ان مثلا يزول ذلك الزائل اولا على تقدير زواله لا يخلو اما

ان يكون بعد اعادته او لا فعلى الاول يلزم اعادة المعدوم بعينه وعلى الثاني

يلزم انعدام المعدوم بغير الانعدام الاول والا اي وان لم يزل عنا شيء عند

العلم بالفرس لان ذلك الزائل زائل قبله يستوي حال العلم بالفرس مثلا

وما قبله اعني حال عدم العلم بالفرس والكل باطل فثبت مغايرة الزائل عند العلم

بهذا من الزائل عند العلم بذلك قال البعض الافاضل في بيان عدم توجه

النفس الى شيئين في زمان واحد هو انا لو توجهنا الى ادراك شيء نعذر

في تلك الحالة التوجه الى ادراك شيء آخر لان الكل توجه التفاوت والالتفاتين

المتغايرين من النفس في زمان واحد الى شيئين محال بديهة واعترض

عليه بوجوه الاول انه لو كان الامر كذلك لما امكن الحكم من النفس بين

الامرين اصلا اذ لا بد في الحكم من الالتفات الى المحكوم عليه والمحكوم

به عليحدة كما تشهد به الضرورة والالتفات السابق غير كاف والاجاز الحكم
على الامور المنسية والمذهول عنها وهو محال الثاني انا اذا تصورنا الشيء
بحده لا يكون العلم باحد اجزائه مفيدا للعلم بتمام حقيقته فلو استحال هذا
لاستحال حصول العلم بحقيقته ايضا الثالث انهم متفق على ان الله تعالى والعقول
المفارقة وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان لا يمكن ان يكون
شيء من معلوماتها موجودة بالقوة بل لا بد من حضورها بالفعل وهل هذا
الا هو التام لا ساس ما ظننتموه الرابع انا لا نم انه لا بد للعلم من التوجه على تقدير
كونه عبارة عن الزوال لم لا يجوز ان يكون ذلك التوجه من خواص العلم
على تقدير كونه عبارة عن الصورة الخامس انا لا نم امتناع التوجه الى شيئين
في آن واحد كيف وانا نجد كثيرا ما نشاهد شيئا ولا نلتفت اليه اعتبار المشاهدة
واذا سمعنا في اثناء هذه المشاهدة اسم لا ينقطع التفاتنا السابق اليه
الذي يكون باعتبار المشاهدة بل في ذلك الالتفات باق لا يزول وانكاره
مكابرة والجواب عن الاول والثاني والثالث والخامس ان كلام
المحشي ههنا مبني على ما هو المشهور في افواه الجمهور من امتناع توجه النفس
في آن واحد الى الاشياء الكثيرة كما يشعر به قوله لما اشتهر الخ وان كان مخالفا
للتحقيق او هو مبني على التاويل بناء على ان ادراك العقل مغاير الادراك

الخيالي

الخيالي حتى اذا قلنا الانسان ناطق احاط عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ
وظهر في خيالنا امر مطابق لهذه الالفاظ فاذا قلنا الناطق انسان
فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب بخلاف الصورة الخيالية لا يقوى لان القوة الخيالية
على استحضار امور كثيرة فعند استحضار الصورة الثانية زهل عن الصورة
الاولى واما القوة العقلية فليست كذلك فالتعذر عائد الى القوة الخيالية
التي لا تقوى على استحضار امور كثيرة لا القوة العقلية وعن الرابع ان
هذا التخصيص تخصيص بلا مخصص فتامل في هذا المقام فانه من مطارح
الاذكياء ثم لما اراد المحشي ان يبين تالي المتصلة التي في عبارة
المصنف فقال حاصله ان الادراك لما كان الادراك زوال الامر فذلك
الامر الزائل يكون قبله اي قبل ذلك الادراك موجودا ليمكن زواله
ولما كان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية اي ادراكنا غير واقف
عند حد لا يمتنع الموجود بالفعل فتلك الامور الغير المتناهية يكون موجودة
فينا بالفعل قبل جميع تلك الادراكات بناء على ان للنفس
استعدادا تاما بالفعل وهذا باطل وقد يمنع تارة كون الادراك غير
واقف عند حد لما تقرر عند بعض ائمة الكشف والشهود وهم الاشراقيون
وفي لفظ البعض اشارة الى خلاف البعض قال الشيخ الاكبر قد حكم

على ثبوة الترقي بعد الموت ان لا ترقي للنفس في النشاة
الاخرة اي بعد قطع تعلق النفس من البدن اقول يمكن انيقال في دفعه
اولا ان المراد بقوله لا ترقي للنفس في النشاة الاخرة اي بطريق
الكسب والاكتساب لا بطريق الفيض وثانيا بان المراد به بطريق التحصيل
لا بطريق الاخطار لا يقه فعلى هذا يلزم ان يكون الزايلات متناهية
لانا نقول ان كانت متناهية يلزم اعادة المعدوم بعينه وذلك
بط وثالثا بان النفس بعد المفارقة لها مشوبات وتلك المشوبات
غير واقفة عند حد وهي ليست الادراكات ونارة وجود الامور الغير
المتناهية بالفعل لان اللازم من الدليل هو تقدم كل امر زايل
على الادراك الذي هو اي ذلك الادراك زوال ذلك الامر لا تقدم
جميع تلك الامور على كل واحد من الادراكات حتى يتحقق فيها وجود
الامور الغير المتناهية بالفعل ويمكن انيقال في دفعه على سبيل وانكان
فيه لمدغة او لا ان الاستعداد التام لكل واحد من الادراكات حاصل
للنفس في دفعه ان وذلك يقتضي ان يكون الامور المذكورة موجودة
فيها بالفعل على سبيل الاجتماع وثانيا انه اذا تقدم كل امر زايل على الادراك
الذي هو زوال لذلك الامر يلزم اجتماع الزوال والتحصيل في آن واحد

لان

لان كل زوال يقتضي تحقق امر واحد قبله في ذلك الآن ولم يكن
العلم زوال فقط بل كلاهما هف ولما اعترض على المص بان هذا الدليل
الذي اقمت على بطلان كون العلم زوالا باطل لان على صورة القياس
الاستثنائي هكذا لو كان العلم بزوال فيلزم ان يكون فيها امورا
غير متناهية بالفعل لكن الامور الغير المتناهية فيها بالفعل باطل فكذا المقدم
وهذا القياس نسمي بقياس الاستثنائي لاشتماله على حرف الاستثناء
تقديرا اعني كلمة لكن ومن المقررات ان التالي فيه لازم للمقدم وهاهنا
ليس بلازم لان وجود الامور الغير المتناهية الذي هو التالي لازم على
تقدير كون اي لازم مساوي للعلم كحصول الصورة ايضا على تقدير كونها
غير متناهية بالفعل يكون ادراك النفس لها ايضا غير متناهي بالفعل
بناء على ان العلم يجب المعلوم اجاب عنه المحشي بقوله اعلم
ان الاعداد او سواء كانت من الادراكات او الامور الغير متناهية بمعنى انها اي
تلك الامور غير واقفة عند حد او من الامور الغير متناهية بمعنى انها
موجودة بالفعل يكون ادراك النفس لها غير متناهية بمعنى انها لا تقف
حاصل الجواب ان العدد على اي تقدير يكون ادراك النفس لها
غير متناهية بمعنى انها لا تقف اما على التقدير الاول فظ واما على الثاني

فعلى تقدير حدوث النفس ايضا ظ واما على تقدير قدمها فلما تقرر في
من وجود العقل الهيولاني فينتهي العلوم من جانب المبدا اليه فانهم
اثبتوا للنفس تلك المرتبة فلا يكون ادراك النفس لما غير متناهي بالفعل
اصلا والقول بتخصيص تلك المرتبة بحدوث النفس كما زعم بعض الفضلاء
مخالف لما قرر واتم المراد المحشي ان ينبه على عدم مطابقة المثال
اعني الاعداد للممثل به اعني وجود الامور الغير المتناهية فيها بالفعل بقوله
والتحقيق ان الاعداد وان كانت من الامور الاعتبارية الانتزاعية
فعدم تناهيها بالمعنى الاول اي بمعنى انها غير واقفة عند حد وان كانت
من الامور العينية الموجودة بالمعنى الثاني اي فعدم تناهيها بمعنى انها ٢ فعدم تناهيها
موجودة بالفعل ايضا يمكن كما ان عدم تناهيها بمعنى انها غير واقفة
عند حد ايضا جائز وليس المراد ان عدم تناهي الاعداد على تقدير
كونها من الامور العينية الموجودة منحصر في المعنى الثاني فقط حتى يرد ان
الاعداد على تقدير الثاني كما يحتمل لعدم التناهي بالمعنى الثاني كذلك يحتمل
لعدم التناهي بالمعنى الاول ايضا فكيف يصح القصر على المعنى الثاني وقال
بعض الافاضل في دفع الايراد المراد من الموجودة في قوله وان كانت
من الامور العينية الموجودة الموجودة بالفعل وح لا يتصور الا عدم
تناهي

تناهي الاعداد بالمعنى الثاني لا غير والحق هو الاول واي كون العدد
من الامور الانتزاعية لان العدد من الامور التي يتكرر نوعها
وكلما كان كذلك كان ذلك الامر انتزاعيا ينتج ان العدد امر انتزاعي
اما اثبات الصغرى فلصدق تعريف الكلي المتكرر بالنوع على العدد كما يأتي
واما اثبات الكبرى فلانه لو كان امرا عينيا لزم وجود الامور الغير المتناهية
بالفعل كالقدم مثلا فانه لو كان امرا عينيا لزم وجوده لكان قديما فله
قدم آخر وهلم جرا وكذا الامكان والحدوث والعدد وغير ذلك يجوز ان
ينتهي تلك الامور العينية الى شخص انتزاعي باطل اذ يلزم على هذا ان يكون
الماهية الواحدة انتزاعية وعينية معا وهو مح فثبت ان العدد من الامور
الانتزاعية وها هنا بحث وهو انه الاوجه تخصيص النوع بالاعتبارية على تقدير
تكرره بل يكون الجنس ايضا اعتباريا على تقدير تكرره بالدليل المذكور واجاب
عنه المحشي في حاشية الكبرى على شرح المواقف بان المراد بالنوع النوع
الاضافي بل الاسم منه يشمل العالي فتامل قال المحشي في حاشية المعلقة
على قوله من الامور التي يتكرر نوعها الخ بان العشرة مثلا يصدق على نفسها
فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات انتهى يعني ان العشرة مثلا نوع واحد
له افراد كعشرة رجال وعشرات رجال فذلك النوع يصدق على نفسه وهو

حمل اولى وبديهى ولهذا لم يتعرض المحشى له فى تلك الحاشية ويعرض ذلك
النوع لنفسه ليضم وعلامة عروضه لنفسه ان يضاف الى نفسه كما يقع
عشرة عشرة بالاضافة فيحمل على هذا التقدير على نفسه بالاشتقاق
ويحمل على فرده وعلى الافراد بالمواطات اذ الكلى كما يصدق على فرد
واحد من الافراد كما يقال عشرة رجال عشرة كذلك يصدق على
كثيرين من الافراد كما يقال عشراة رجال عشرة وكذلك تعرض ذلك
النوع الى الافراد ليضم وعلامة عروضه الى الافراد اضافته اليها لكن اضافته
الى فرد واحد كعشرة رجال باعتبار اجزائه واحاده الحقيقة مثل
انيقه عشرة عشرة رجال بخلاف اضافته الى الافراد كما يقع عشرة عشرات
رجال فان اضافته باعتبار احاده الاعتبارية واذا كان علامة العروض
اضافة ذلك النوع الى الفرد او الافراد فيضاف ذلك النوع اليها
اولا ثم يحمل عليها بالاشتقاق فقول المحشى فى حاشيته الى الشبه
بقيه عشرة عشرة بالاضافة مثال لاضافة النوع الى الافراد فتفكر واعلم
ان الكلى المنكر بالنوع يطلق على معنيين الاول هو الكلى المتحقق
فى الفرد مرتين مرة على انه حقيقته ومرة على انه وصف عارض له
كالوجود والوحدة والثانى هو الكلى المستلزم تحقق كل فرد منه

فان معناه عشرة احاد عشرة رجال

الى نعم وقوله عشرة عشرات مثال لاضافة النوع الى الافراد

لفرد

لفرد آخر منه كالمؤثرية فانه لو وجد فرد منها فى الخارج لكان محتاجا الى
المؤثر وصادر عنه لكونه ممكنا فيلزم مؤثرية اخرى وهذا المعنى اعم من
المعنى الاول لعدم صدق المعنى الاول على المؤثرية على ما لا يخفى
وكلا المعنيين مما لا وجود لهما فى الخارج والا لزم التسلسل فى الامور الخارجية
المرتبة الموجودة معا واعترض على التفسير الاول بوجوه الاول انه كيف يصح
عروض ذلك النوع لفرده الذى هو نفس حقيقته والا يلزم ان يكون الشئ
الواحد ذاتيا وعرضيا وانه محال الثانى انه لو صح عروضه لفرده لزم ان يكون
اذا تحقق العشرة مثلا تحقق الاثنية بها لان الموصوف بالعشرة لا يكون
الا كثيرا كما تقرر فاذا وجد فى الخارج عشرة واحدة وعروض له عشرة
يلزم موصوفيته كل واحد من احاد ذلك الموجود فى الخارج بالعشرة لما تقرر
فيلزم على تقدير تحقق عشرة واحدة فى الخارج تحقق المائة وهذا باطل
الثالث الكل عدد حقيقة مركبة وشئ واحد باعتبار الهيئة الاجتماعية اما
داخلة او خارجة على اختلاف الرأيين فالعشرة مثلا اذا وجدت
فى الخارج كانت شيئا واحدا مغايرة للوحدات المحضة موجودة بوجود
واحد مغاير لوجوداتها فلا يصح اتصافها بالعشرية لان الموصوف بالعشرية
لا يكون الا ما كان كثيرا كما تقرر والجواب عن الاعتراض الاول ان

لذلک النوع اعتبارين احدهما ان يوخذ من حيث هو هو وبهذا الاعتبار
يصدق على فرد واحد وعلى الافراد بالمواطات على انه عين حقيقته
وثانيهما ان يوخذ من حيث اضافته الى فرد حتى يصير حصة لنفسه ويصدق
على فرد وعلى الافراد بالاشتقاق على انه خارج عن حقيقته فيلزم ان يكون
فرد العشرة مما يتكرر نوعه فيه اى يصدق على اى فرد فرض منه موجودا
تارة على انه عين حقيقته وتارة على انه وصف عارض له وخلاصة الجواب
ان ذاتيته وعرضيته باعتبارين ولا غائلة فيه كوجود زيد مثلا فان الوجود
من حيث هو عين حقيقته ومن حيث اضافته اليه اى وجود زيد
خارج عنه وعارض له كوجود كخروج هذه الاضافة عنه وان كانت
الاضافة الى زيد داخلة فيه واما الجواب عن الاعتراض الثانی
فنقول سلمنا ان الموصوف بالعشرة لا يكون الا كثيرا لكن لا نم انه اذا
وجد في الخارج عشرة واحدة وعرض له عشرة فيلزم موصوفية كل واحد
من احاد ذلک الموجود في الخارج بالعشرة حتى يلزم ما ذكرتم وانما يلزم
لو كان ذلک الفرد الموجود في الخارج ملاحظة بعنوان كل واحد واحد
واما اذا كان ملاحظة بوصف الكثرة لا يلزم ذلک المحذور لان
تحقق المائية موقوف على قيام المبدء بالكل واحد واحد وذلک

القيام

القيام موقوف على تلک الملاحظة وما هنا ليس ملاحظة بتلک الملاحظة
بل ملاحظة بوصف الكثرة تدبر وعن الاعتراض الثالث بان ذلک الفرد
الموجود وان كان بسبب تلک الهيئة الصورية شيئا واحدا الا انها بالنظر
الى اجزائه وعدم اعتبار تلک الهيئة الصورية اشياء كثيرة وبهذا الاعتبار
يصح اتصافه بالعشرية وهذا القدر من الاتصاف كاف في تكرير النوع
بالمعنى الاول هكذا اجيب فحقق هذا المقام فدع عنک خرافات الاوهام
ولانه اى العدد عطف على قوله لان العدد و دليل آخر لاثبات انتزاعيته
العدد مركب من الاحاد موافقا لما قال صاحب خلاصة الحساب حيث
قال والحق ان الواحد ليس بعدد وان تالف منه الاعداد وليس مركبا
من الوحدات كما يتوهم من ظاهر عباراتهم كيف اى كيف يكون العدد
مركبا من الوحدات والحال ان العدد محمول على المعدود بالمواطات
سواء اعتبر فيه جزء صوري او لا كما لا يخفى والوحدة محمولة عليه اى على المعدود
بالاشتقاق والواحد من حيث هو واحد ليس موجودا في الخارج فكذا
العدد والمركب منه فثبت كون العدد من الامور الانتزاعية لبعض
الافاضل ها هنا ترددات منها انه كيف يكون العدد محمولا بالمواطات
على معروضه فانه قسم من العرض ولا شی من الاعراض محمولات على

الجواهر بالمواطات للزوم صدق احد المتباينين على الآخر وهو بط
لان المقولات متباينة بالذات فكذا العدد والذي هو كم منفصل
ومنها انه اذا كان العدد امرا اعتباريا لا يصح تقسيم الكم الى المتصل
الذي هو الزمان والى المنفصل الذي هو العدد لان المقسم موجود
خارجي كما هو المقرر ومنها ان اثبات انتزاعية العدد كما يجري في تركبه
من الآحاد كذلك يجري في تركبه من الوحدات ايضا لان الوحدات ايضا
امور انتزاعية فاي فائدة في اثبات انتزاعية العدد وتركبه من الآحاد
دون الوحدات والجواب عن الاول ان التباين بين المقولات
لا ينافي صدق احدهما بالعرض على ما يصدق عليه الآخر بالذات
انما المنافي اذا كان الصدقين ذاتيين كما تقرر عند اهل التحقيق وههنا ليس
كذلك لان صدق المعدود والذي هو الجواهر على ما تحته ذاتي وصدق العدد
عليه عرضي وعن الثاني ان العدد وان كان يجب انه غير موجود في الخارج
لكنه باعتبار منشا انتزاعه موجود خارجي فافهم وعن الثالث فاقول في
جوابه بان المقصود اثبات انتزاعية العدد مع انحفاظ الحمل فيه بمعنى
الحمل بالمواطات وذلك الانحفاظ على تقدير تركبه من الآحاد دون
الوحدات فتدبر ولما يرد على المحشي ان كلامك هذا مناف للكلام

الواقع

الواقع من الشيخ في الهيات الشفا حيث قال العدد له وجود في الاشياء
هو الوجود الخارجي كما يظهر من المقابلة والعدد على تقدير كونه انتزاعيا
موجود في نفس الامر لان الانتزاعيات هو وجود منشا انتزاعها حيث قال
العدد له وجود في الاشياء اي في الخارج كما هو الظاهر بقرينة المقابلة
ووجود في النفس اي في الذهن وليس قوله من قال ان العدد لا وجود له
الا في النفس وشيء في الذهن يعتد به وذلك لان المتبادر منه نفي مطلق الوجود
عن الخارج وهو باطل لما عرفت من ان العدد موجود في نفس الامر بوجود
منشا انتزاعه فلا يصح قوله الا في نفس واما من قال ان العدد لا وجود له
مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق وذلك لان
العدد امر انتزاعي كما عرفت وكل امر انتزاعي لا وجود له مجردا عن منشا انتزاعه
الا في الذهن واما مخلوطا بمنشا انتزاعه فموجود بعين وجود منشا انتزاعه فكذا
العدد وهو تلك الامور اي اعدام تلك الامور في هذا التفسير دفع لما يتوهم من ان
هذا التفسير غير تام لان اللازم من دليل المصنف كما فهم من التفريع في قوله
فتحدث الاعداد الخ وجود العدد الغير المتناهية فيما لا وجود الامور الغير
المتناهية فيها كما هو المصرح بقوله ويكون الخ وحاصل الدفع ان العبارة بحذف
المضاف اي اعدام تلك الامور لا تلك الامور ونحو تعميم التقريب اي اعيان تلك

تلك الامور يعني ان عبارة المص ره على حاله لا يأول بتقدير المضاف وقولكم
بعدم تمامية التقريب مجاب بان المقصود ليس ترتيب تلك الامور بل ترتيب
عدم علتها المتأخرة عنها ووح اي حين اذا كان عبارة المص على حاله لا يأول بتقدير
المضاف فتطبيق عبارتي المص يكون باعتبار ترتيبهما من جهة الاعدام المتأخرة
اي المتأخرة عن وجوداتها فيبطل تلك الاعدام اولا وبالذات والامور ثانيا
بالعرض لانه لما كان آه ولا يخفى عليك ان الترتيب كما يحصل بالتقدم والتأخر
الذاتي كما بين العلل والمعلولات وانما قيد الذاتي لامتناع التقديم الزماني
على ما لا يخفى وبالتقدم عطف على بالتقدم والتأخر الوضعي كما بين الاجسام
والمقادير كذا يحصل ذلك الترتيب باللازمية والملزومية كما فعله المص ره اذ كلام
مقدم بالماهية على اللازم وانما لم يثبت المص ره الترتيب بالعلية والمعلولية كما هو
الوجه الاول بان الاقل متعلق بالثبوت جزء للاكثر فوجود الاقل علة لوجود الاكثر
وعدم العلة علة لعدم المعلول واذا كان كذلك فعدم الاقل علة لعدم الاكثر فثبت
الترتيب بالعلية والمعلولية بهذا النحو الوجهين علة للنفي الاول ان العدد لا يتركب
من الاعداد التي تحته فلو اثبت المص ره الترتيب بالعلية والمعلولية بهذا النحو
لزم تركب العدد من الاعداد التي تحته كما تقرر في موضعه قال المحشي ره
في حاشيته الى الشيئية قال ارسطو الاكثرين ان الستة ليست ثلثة ثلثة بل هي ستة مرة واحدة

واستدلوا

واستدلوا عليه بان الستة مثلا ان تقومت بثلثة وثلثة دون اربعة واثنين
وخمسة وواحد لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء
عما هو ذاتي له لان كل واحد كاف في تقومها فيستغني به عما عداه ولا يخفى ان
هذا البيان لا يجري في الثلثة والاثنين اذ على تقدير تركبه من العدد الذي تحته
ليست فيه احتمالات كثيرة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح او الاستغناء بل منحصر في
هذا اثنين او واحد فلا بد من ضم مقدمة وجدانية وهي التوافق بين الاعداد
في هذا الحكم ويمكن ايضا ان يستدل بان للاثنين والثلثة حقيقة محصلة ولوازم
مخصوصة فالاثنين مركب من الوحدتين والثلثة ان كان مركبا من العدد
يكون مركبا من العدد الذي هو الاثنان والوحدة فح لا يكون لها حقيقة
محصلة ويكون مثل المركب من المقولتين اذ الوحدة ليست من المقولة
ولا ما يصدق عليه المقولة كما صرح به الشيخ فيلزم ان يكون هو ايضا مركبا من
الوحدات ثم الوجه ان التسليم بحكم بعدم التفرقة بين عدد وعدد في هذا الحكم
فثبت انه يجوز ان يتصور العشرة ان كل عدد مركب من الوحدات دون العدد
التي تحته انتهى كلامه ويمكن ايضا ان يستدل بانه يجوز ان يتصور العشرة
مع الغفلة عن هذه الاعداد فلو كانت ذاتيات لها لم يجز هذا التصور
لعدم تصور الذات بدون الذاتي فتامل بانه يجوز ولبعض الافاضل ايراد

على ما في حاشية الى الشبهة الايراد الاول على قوله لزم ترجيح بلا مرجح آه
وهو ان تقوم حقيقة الشي بامر دون امر الى مرجح ضرورة ان الجعل
لا يتخلل بين الذات وذاتياته واجاب عنه بان المراد بلزوم الترجيح بلا مرجح
انه في حكم العقل بتركبه من ثلثة ثلثة لا من اربعة واثنين اذ العقل لا
يفرق بينهما في حصول الستة بهما فلا بد من مرجح يرجح احدهما للتقويم على
الآخر عنده لا لتقويمه به في نفس الامر والايراد الثاني على قوله وان تقومت
بالكل لزم استغناء الشي عما هو ذاتي له آه وهو انا لا نسلم الاستغناء لم لا يجوز
ان يكون نسبتها الى ذلك الشي نسبة الامكان الضرورة اي يفهم منه
ان يكون تقوم ذلك الشي بكل واحد منها لو وجد ابتداء ممكنا فيكون ثبوت
ذلك الذاتي لذلك الشي ممكنا وذلك خلاف ما عليه البديهة اذ البديهة
شاهدة بان ثبوت الذاتي للذات ضروري فتأمل والايراد الثالث لبعض
على ذلك القول بانه لم لا يجوز ان يكون تقومها بالكل باعتبار القدر المشترك
بين الكل لا بالخصوصية والاستغناء انما يلزم باعتبار الخصوصية لا باعتبار
الاول واجاب عنه بان القدر المشترك بين الكل الذي هو متقوم بالكسر
انما هو الوحدات دون غيره ففيه تسليم المدعى انتهى وفيه ما فيه فتأمل قال
بعض المحققين هو مولانا المحقق الدواني في الحاشية القديمة على شرح

التجريد

التجريد هذا الحكم اي الحكم بان العدد لا يتركب من الاعداد التي
تحته بل يتركب من الوحدات انما يصح على تقدير التغاير بين العدد
والوحدات وذلك التغاير انما يثبت مع القول اي على مذهب القائلين
باشتمال العدد على الجزء الصوري [illegible] كما هو مذهب الجمهور ظاهر لا سترة فيه
اي في صحته واما مع القول اي العدد على مذهب القائلين فمنفي بنفي الجزء
الصوري عنه اي عن العدد دخولا كما هو مذهب اهل التحقيق فلا يظهر له
وجه اذ العدد ح اي على هذا القول محض الوحدات بلا انضمام امر اليه دخولا
فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه وعلى هذا لا يلزم
الترجيح بلا مرجح ولا الاستغناء لان ثلثة ثلثة ليست مغايرة مع اربعة
واثنين او خمسة وواحد حتى يلزم الاول عند ارادة الاول او يلزم
الثاني عند ارادة الكل فتدبر اقول وبالله التوفيق العدد اي حقيقته على تقدير
عدم اشتماله على الجزء الصوري هي الوحدات المحضة من حيث انها
معروضة للجزء الصوري الممنوع للعدد لا الوحدات المحضة اي مطلقا بان
لا يكون الجزء الصوري عارضا ولا داخلا وهي كون الوحدات ملحوظة
بلحاظ تفصيلي كما زعم المحقق الدواني فهذا الفرق الاعتباري بين الوحدات
المحضة الملحوظة بلحاظ تفصيلي وبين العدد الذي هو ذلك الوحدات بشرط

لحاظها بلحاظ وحدانی وهی لحاظ کونها معروضة فدخول الوحدات فی العدد
بالاعتبار الاول لا یستلزم دخولها فی العدد بالاعتبار الثانی کما فهم المحقق
ویؤیده ما قال المحشی فی حاشیته الحاشیة والتفصیل ان ههنا امورا الاول
الوحدات من حیث انها مشتملة علی الهیئة الاجتماعیة دخولا والثانی
الوحدات من حیث انها معروضة لتلک الهیئة بان لا یکون داخلا والثالث
الوحدات المحضة بان لا یکون تلک الهیئة داخلة ولا عارضة لها والرابع
کل وحدة وحدة والعدد علی تقدیر اشتماله علی الجزء الصوری وحدات بالوجه
الاول وعلی تقدیر عدم اشتماله علیه وحدات بالوجه الثانی ولما کانت
الوحدات بالوجه الثانی معروضة للهیئة الاجتماعیة کان شیئا واحدا
امرکبا وان کانت حیثیة العروض خارجیة والوحدات بالوجه الثالث
لما کانت معرات عن الجزء الصوری مطلقا کانت اشیاء کثیرة محضة
فیتغایران اولو بوجه ما وعلی ما قررنا اندفع ما قیل من انه یلزم علی هذا تقدیر
عینیة مقولة الکیف لمقولة الکم لان الوحدة التی هی من مقولة الکیف
یصدق علی تلک الوحدات المحضة بناء علی ما تقرر من ان الکلی کما یصدق
علی واحد من افراده یصدق علی کثیرین یصدق واحد والعدد الذی
هو من مقولة الکم ایضا یصدق علی تلک الوحدات المحضة فیلزم العینیة

ووجه

ووجه الاندفاع ان صدقهما لیسا علی طریقة واحدة کما سبق تحریره
بل صدق الوحدة علیها حال کونها ملحوظة بلحاظ تفصیلی وصدق العدد
علی تلک الوحدات باعتبار لحاظها بلحاظ وحدانی وهو لحاظها من حیثیة
کونها معروضة للهیئة الاجتماعیة فتفکر وانت تعلم ان المقولات متباینة
بالذات کما تقرر فاتحادهما من حیث الذات وتغایرهما بالاعتبار ینافی
ذلک ولقائل ان یقول ان هذه الحیثیة لیست باطلاقیة فان الحیثیة فیه
عین الحیثیة تعلیلیة لکونها غیر موجب للتغایر فلا یغایر الوحدات المعروضة
للهیئة الاجتماعیة عن الوحدات المحضة ولیست تقییدیة فانها لو کانت
تقییدیة فاما ان یکون داخلة او خارجة فعلی الاول لزم دخول الجزء الصوری
وعلی الثانی لزم دخول الوحدات فی العدد ودخول العدد فیه لانه محض تلک
الوحدات فلزم الاقرار بما عنه الفرار اللهم الا ان یقال ان هذه الحیثیة تقییدیة
وداخلة فی العنوان والتعبیر خارجة عن المعنون والمعبر عنه وذلک یوجب
التفاوت والتغایر فی الاحکام کما حققه المحشی فی کثیر من المقام فاستقام
الکلام واتضح المرام ضرورة ای البدیهة شاهدة ان العدد حقیقة محصلة ای
یترتب علیه آثار ذهنیة سوی مجموع آثار الاجزاء لکونه من مقولة الکم وجزءه
وشیء مرکب من الوحدة بدون تلک الحیثیة لیست کک ای لیست شیئا

مركب ودخولها اى الوحدات من حيث هى هى فى العدد لا تستلزم دخولها

اى الوحدات معه آى فى العدد من تلك الحيثية اى من حيث انها معروضة

للهيئة الاجتماعية حتى يلزم دخول العدد كما يشهد به الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة

كيف اى كيف يصح الاستلزام وح اى على تقدير الاستلزام يلزم دخول

الوحدة فى العدد مرتين مرة على الانفراد و مرة فى ضمن المجموع وهذا اللازم

بط وان كان بحيثيتين مختلفتين للزوم استغناء الشئ عما هو ذاتى له او يكفى

للذاتى الواحد دخولا واحدا فلا يرد ما قيل من انه لا باس بذلك اذا كان بجهتين

ويلزم عطف على يلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية اذ ح

دليل التركب يكون المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة جزءا اى من

اخذ وحدة مع وحدة اخرى من تلك الوحدات الثلثة فانه اذا اخذ وحدة

واحد من تلك الثلثة مع اخرى منه ويعرض لها الهيئة الاجتماعية حصل ثلثة مجموعات

وذلك ظاهر وكذا المجموعات الثلثة الاخر الحاصلة من تلك المجموعات اى من

انضمامه بعض المجموعات الاول الحاصلة من الوحدات مع بعض من تلك المجموعات

جزءا وهكذا الى ما لا نهاية له فيلزم تركب العدد من الاجزاء الغير المتناهية على تقدير

ذلك الاستلزام المفروض مع انا نتصور الثلثة مثلا مع الغفلة عن مجموع الوحدتين

فثبت ان دخول الوحدات من حيث هى فى العدد لا يستلزم دخولها فى العدد

من

من حيثية عروض الهيئة الاجتماعية لها واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون

المجموعات الثلثة الاول الحاصلة من الوحدات الثلثة جزءا دون المجموعات

لانه الحاصلة من تلك المجموعات واجاب عنه المحشى فى حاشية الحاشية

بان القول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح بعد

القول باستلزام دخول الوحدات بدون تلك الحيثية لدخولها مع تلك الحيثية كما تقرر

سابقا ولا شك انه اذا سلم ذلك الاستلزام فجزئية بعضها دون بعض ترجيح

بلا مرجح الثانى انه لما فرض تحقيق المجموعاة الثلثة الاول الحاصلة من الوحدات

الثلثة لزم ان يتحقق ثلثة مجموعات آخر لانه بفرض تحقق وادجود اجزائها اعنى

المجموعات الثلثة الاول وانت خبير بان الجواب الثانى غير تام لان وجود الاجزاء

انما يستلزم وجود الكل اذا كان تلك الاجزاء بحيث لم يتكرر اعتبارها اذ لا يعقل

التركيب عن الاعتبارات الى غير النهاية كما صرح به صاحب السلم فى دفع الشك

المشهور هو انه اذا لزم عن وجود الاثنين وجود ثالث لزم من وجود الثالث

وجود الرابع وهكذا فيلزم من وجود شيئين وجود امور غير متناهية ووجه دفعه ان

الرابع اعتبارى والتسلسل فى الاعتباريات منقطع فتدبر بل نقول نزيف على

قوله اذ الاعداد محض الوحدات آه فى عدم تركب العدد لى من الاعداد متناهية

على تقدير كون العدد محض الوحدات اى الكثير من حيث انها كثيرة بان

لا يكون الهيئة الاجتماعية داخلة فيها ولا عارضة لها لانه لا يلزم تركيبه من الاعداد
اى لا نم اقول المحقق فدخول الوحداة فى العدد بعينه دخول الاعداد فيه لان
دخول الوحدات اى الكثير من حيث انها كثيرة كما سبق فى السنة مثلا
يرجع الى دخول كل وحدة وحدة فيها اى فى العدد كما يلوح بالتامل
الصادق اذ الحكم الواحد الشخصى كالدخول مثلا المضاف الى الوحدات
يمتنع ان يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة اعنى الوحدات
كما هو الظ بل يرجع الى دخولات متعددة اعنى دخول كل واحدة وحدة الا ترى
ان دخول الرجال الكثيرة فى الدار مثلا ليس دخولا واحدا بل لكل واحد من
الرجال دخولا قائما به فكيف يصح الاستلزام بين الدخولين فضلا عن العينية
كما افاده المحقق والفرق بين كل وحدة وحدة وبين الوحدات بدون
الهيئة الوحدانية مطلقا لا دخولا ولا عروضا مما لا يخفى على احد فان بعض
الاحكام ما يصح استنادها الى كل وحدة وحدة دون الوحدة كما سبق مثاله
وبما حققنا من ان العدد لا يتركب من الاعداد التى تحته مطلقا ظهر لك ان
ما قال هذا المحقق فى شرحه للعقايد العضدية فى بيان ان الامور الغير المتناهية
...برهان بان مجموع الامور الغير المتناهية علة لترتب متوقفة على هذا المجموع
...اى اذا اسقط عنه واحد جزء من المجموع الاول الذى هو التام والكل

متوقف

متوقف على الجزء وهذا المجموع اى المجموع الثانى يتوقف عليه اى على ذلك
المجموع اذا اسقط عنه واحد آخر بعلاقة الجزئية والكلية وهكذا الا تم خبر ما قال
سواء كان العدد مشتملا على الجزء الصورى اى دخولا او غير مشتمل عليه وسواء
كانت حيثية العروض ايضا غير معتبرة فيه اولا وذلك لان المجموع الثانى
ليس موقوفا عليه للمجموع الاول وجزءا منه الا بواسطة جزئية العدد العارض
للمجموع الثانى للعدد العارض للمجموع الاول ولما بطل جزئية العدد للعدد بطل
ذلك التوقف وقد اعترض ههنا فاضل القرابا عنى بان العدد عارض
والمعدود معروض ولا يلزم من عدم كون عارض لشئ جزء العارض
لشئ آخر ان لا يكون ذلك الشئ المعروض ايضا جزء الشئ آخر ونحن
ندعى ايضا ان الاقل الذى هو معروض للعدد جزء للاكثر الذى هو ايضا معروض
واجاب عنه المحشى فى حاشية الحاشية بان المقرر فى موضعه ان الجزئية
والكلية من الاعراض الاولية للكم فلما لم يكن العدد الذى هو كم بالذات
جزءا لم يكن المعدود الذى هو كم بالعرض جزءا ايضا فتفكر نعم لو قال اى ذلك
المحقق بان المجموع الاول يستلزم للمجموع الثانى مستلزم للمجموع الثالث وهكذا
لكان صحيحا لانه اذا تحقق مجموع احاد العشرة مثلا تحقق كل واحد واحد من
احاد مجموع الخمسة وبهذا يتم استلزام العدد الاكثر للعدد الاقل كما قال

وذلك المجموع صح

المصنف وإذا تحقق كل واحد واحد منها أي من آحاد الخمسة تحقق مجموعها
أي مجموع آحاد الخمسة بالضرورة هذا أي خذ هذا يعني أن تلك الآحاد في حد
ذاتها صالحة لانتزاع تلك الهيئة الاجتماعية فإذا انتزعها العقل واعتبر عروضها
لها يصير تلك الآحاد الكثيرة مجموعة فتأمل والوجه الثاني من الوجهين أن
علة عدم المعلول ليست عدم العلة المعينة أي عدم علة واحدة معينة
بخصوصه كعدم الواحد الذي هو الجزء مثلا ولا عدم كل واحد من العلل المعينة
على وجه الاستقلال وإلا يلزم على طريق الأول أن لا ينعدم المعلول إلا
إذا عدم ذلك الواحد المعين ويلزم على طريق الثاني عند انعدام العلل
توارد العلل المستقلة على معلول واحد وكل ذلك قطعي وإنما لم يرد المحشي
الشق الأول أيضا كما أورد الشق الثاني في حاشيته الحاشية لأن إثبات
الترتيب بالعلية والمعلولية في أعدام الأعداد ولمّا كما فعله المصنف ره
موقوف على ما أورده المحشي في حاشيته بل عدم علة ما وعدم علة المعينة
فهو مستلزم لعدم المعلول باعتبار المقارنة من حيث إنه يصدق عدم علة
ما على عدم العلة المعينة فعدم الواحد مثلا ليس علة لعدم عدد الأكثر بل مستلزم
له لأن عدم الواحد عدم معين وتوضيحه أن عدم الأقل أي الجزء كالواحد
مثلا عدم العلة المعينة وليس عدم علة ما قال إن عدم الشرط مثلا يصدق

عليه

عليه عدم علة ما ولا يصدق عليه عدم الأقل فلو كان عدم الأقل عدم علة
ما يصدق على عدم الشرط يصدق عدم علة ما عليه وإذا كان عدم الأقل
عدم العلة المعينة وهو ليس بعلة لعدم المعلول ويلزم عند انعدام العلل
توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي وذلك محال فكيف يثبت
الترتيب بالعلية والمعلولية فثبوت الترتيب باللازمية والملزومية كما فعله
المصنف ره حسن لأن عدم العلة المعينة وإن كان ليس بعلة إلا أنه مستلزم لعدم
المعلول بلا شبهة فتأمل قال بعض الأفاضل وهو ميرزا باقر الداماد والغرض من
نقل كلامه رد لما استفاد من قول ذلك البعض أعني كون علة عدم المعلول
عدم العلة المعينة لأنه قال فشيء بعينه لا يترتب وجودا وعدما إلا على شيء
بعينه يعني علة عدم المعلول ليست إلا عدم العلة المعينة أعني عدم العلة التامة
عدم المعلول ليس متوقفا بالذات إلا على عدم علة التامة فشيء بعينه أعني
المعلول لا يترتب وجودا وعدما إلا على شيء بعينه أعني عدم العلة كما يحكم به الوجدان
السليم وأما عدم أحد الأجزاء بعينه أي بخصوصه أو لا بعينه أي لا على التعيين
فعلى خلاف متصورات الجماهير أي على خلاف مذهبهم من مقارنة
الموقوف عليه الذي هو العلة التامة والجار والمجرور متعلق بقوله بعينه
ولوازمه متعلق بقوله لا بعينه لأنا إذا فرضنا عدم العلة التامة لزم

من انعدامه انعدام المعلول بالضرورة وذلک لا یتصور الا بانعدام احد
الاجزاء لا بخصوصه لا من الداخلات کما هو تصورات الجماهیر فعدم الشرط
لیس مما یتوقف علیه عدم المشروط یعنی اذا کان عدم الاجزاء من مقارنات
الموقوف علیه ولیس بداخل فی الموقوف علیه حتی لو کان داخلا لکان
ذلک العدم ایضا موقوفا علیه فعدم المشروط کعدم الوضوء مثلا ایضا لیس
بداخل فی الموقوف علیه لعدم المشروط کعدم الصلوة بل هو ای عدم
الشرط مقارن لعدم العلة التامة الذی صلة للعدم هو ای ذلک العدم
علة للعدم ای لعدم المعلول یعنی ان عدم الشرط مقارن محض لعدم
العلة التامة ولیس له علاقة اللزوم ایضا لعدم العلة التامة وذلک ثم
وکذا وجود المانع لیس مما یتوقف علیه عدم المعلول بل ربما ینتفی المعلول
مع انتفاء المانع ای مع ان المانع ایضا منتفی وانما ینعدم المعلول لعدم
تحقق العلة التامة فلو کان وجود المانع موقوفا علیه لعدم المعلول لما
انتفی المعلول مع انتفاء المانع عند انتفاء تحقق العلة التامة فتفکر اقول
فی رد ذلک البعض بعد تمهید مقدمة هی هذه العلة التامة الموقوف
صفة للعلة التامة علیها ای علی تلک العلة التامة المعلول هو ای تلک
العلة التامة مجموع العلل الناقصة بمعنی احادها ای احاد العلل الناقصة

فی

فی مرتبة الکثرة المحضة لا بمعنی المرکب منها ای من العلل الناقصة المغایر
صفة للمرکب لها ای للعلل الناقصة والمراد بالمرکب تلک الاحاد مع اعتبار
الهیئة الاجتماعیة دخولا او عروضا والا لزم ان یکون العلة التامة حینئذ نفسها
لانها جملة ما یتوقف علیه ای جمیع ما یتوقف علیه المعلول فلو کانت هی ای
المجموع بمعنی المرکب ایضا من جملة ما یتوقف علیه المعلول وبعض فیها لزم ان یکون
هی ای العلة التامة بمعنی المجموع المرکب من العلل الناقصة جزءا ای واحدا
لتلک الجملة ای جملة ما یتوقف علیه المعلول التی هی ای تلک الجملة نفسها
ای لنفس العلة التامة التی هی المجموع المرکب فیلزم ان یکون العلة التامة
جزء لنفسها وهو خلف توضیحه ان مجموع العلل الناقصة بمعنی المرکب من تلک
العلل یصیر شیئا واحدا بسبب الترکیب موجودا بوجود واحد مغایر لوجودات
احاد تلک العلل والبدیهة شاهدة بان المعلول یتوقف علی تلک
الاحاد فذلک المعلول اما ان یتوقف ایضا علی ذلک المجموع المرکب
او لم یتوقف فعلی الثانی لم یکن هذا المجموع المرکب علة اصلا وقد فرضناه
علة تامة وعلی الاول کان ذلک المجموع المرکب فردا من جملة ما یتوقف علیه
المعلول وبعض منه فیلزم علی هذا ان یکون ذلک المجموع المرکب واحدا
من العلل الناقصة وجزء للعلة التامة التی هی عبارة عن جمیع ما یتوقف

عليه المعلول وقد فرضنا ان تلك العلة التامة عين هذا المجموع المركب فيلزم
ان يكون العلة التامة جزء النفسها وهف لهذا اي ولاجل ان العلة
التامة عبارة عن مجموع العلل الناقصة بمعنى احاد تلك العلل وكثرتها وقد
تقرر ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث الكثرة
قال بعضهم المعلول يتوقف على العلة التامة توقفات كثيرة اي باعتبار
توقف على العلة التامة توقفات كثيرة اي باعتبار توقف المعلول على
كل واحد من تلك الاحاد ويصدق العلة عليها اي علة التامة بوصف
الكثرة وصدق المعلول على تلك الامور المتكثرة بوصف الوحدة وفيه
اشارة الى اعتراض مع دفعه اورده صاحب [illegible] حيث قال ان المقرر
فيما بين القوم ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على
الكثير منها بصدق واحد اي على السواء كالانسان مثلا وكالواحد مثلا فان
الانسان يصدق على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى جميعهم ايضا وكذلك
الواحد واعترض على تلك القاعدة بانه يلزم صدق العلة على المعلول
المركب كالسرير مثلا لان المعلول مجموع المادية والصورية ويصدق
على كل واحد منهما انه علة فيلزم الصدق على مجموعهما وهذا الصدق
مح لانه يستلزم اتحاد المعلول والعلة واجاب عنه بان استحالة

صدق

صدق العلة على المجموع مم لان صدق المعلول على المجموع من جهة الوحدة
وصدق العلة عليه من جهة الكثرة فلا يلزم الاتحاد ورد عليه بان كثرة
العلية تستلزم كثرة المعلولية والا يلزم توارد العلل وانت خبير بان غاية
ما لزم كثرة جهات المعلولية لا كثرة المعلولية حقيقة فافهم واذا تمهدت هذه
المقدمة اعني ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة حال كونها ملحوظة
بوصف الكثرة فعدم العلة التامة ليست الا عدمات احاد العلل الناقصة
اي راجعة الى عدم كل واحد واحد كما ان وجودها اي وجود العلة التامة
ليس الا وجودات احاد تلك العلل الناقصة اي راجعة الى وجود
كل واحد واحد من تلك الاحاد فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة
التامة كما قال بعض الافاضل دون عدم واحد ما منها كما هو التحقيق
عند المحشي يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدماتها لان عدم
العلة التامة لما كانت عدمات احاد العلل الناقصة كما تقرر سابقا
فعدم المعلول على ما قلتم لا يتحقق الا اذا تحقق تلك العدمات والظاهر
ان الامر ليس كذلك اذ كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم واحد من العلل
الناقصة قال المحشي في حاشيته الحاشية المتعلقة على قوله ان الامر
ليس كذلك ما قال ابن سينا ان شيئا بعينه لا يترتب وجوده وعدمه

الا على شئ بعينه ففي الوجود وسلم واما في العدم فلا اذ التحقيق ان العدم
الى تاثير بل يكفي فيه سلب التاثير في الوجود انتهى واعترض على هذا التحقيق
بان هذا الحكم من المحشى ينافي لما سبق في اول الوجه الثاني من ان
عدم المعلول معلول لعدم علة ما فكيف يصح القول بان العدم لا يحتاج الى
تاثير اذ معنى التاثير ليس زايدا على المعلولية فاذا كانت العدم معلولاً
يكون متاثرا البتة واجيب عنه بان المراد بقوله المعدوم لا يحتاج الى تاثير
اى الى تاثير العلة المعينة كما حققه المحشى انفا والثابت في اول الوجه الثاني
تاثير علة ما فلا منافاة بين قوليهما فعلى هذا قوله في حاشيته الحاشية بل يكفي
فيه سلب التاثير محمول على تاثير علة ما فتدبر وههنا اعتراض آخر وهو انه
كيف يصح من المحشى تزييف قول بعض الافاضل بهذا التحرير لانا اذا
فرضنا عدم واحد من تلك الكثير التي هي العلة التامة يلزم ان يصدق
قولنا الكثرة معدومة ضرورة انتفاء الجزء يستلزم لانتفاء الكل والا فاما ان
يصدق نقيضها اعني قولنا الكثرة موجودة او لا يصدق فعلى الاول يلزم
اجتماع النقيضين لان صدق قولنا الكثرة موجودة انما يتاتى
اذا كان كل واحد من تلك الكثير موجودا وقد فرضنا عدم واحد
منها فيلزم ان يكون ذلك الواحد موجودا ومعدوما وانه اجتماع

النقيضين

النقيضين لان صدق قولنا الكثرة موجودة انما يتاتى اذا كان كل واحد
من تلك الكثير موجودا وقد فرضنا عدم واحد منها فيلزم ان يكون
ذلك الواحد موجودا ومعدوما وانه اجتماع النقيضين وعلى الثاني يلزم
ارتفاع النقيضين وكل ذلك باطل فتعين صدق قولنا الكثرة معدومة
وتلك الكثرة ليست الا العلة التامة فيكون العلة التامة معدومة
واذا كانت العلة التامة معدومة يلزم انعدام المعلول ايضا فثبت
ان علة عدم المعلول عدم العلة التامة كما قال بعض الافاضل فكيف
يصح ابطال مقال بعض الافاضل وحله على ما تفردت به ان مراد المحشى
ان العلة اولا وبالذات هو ولا شك ان العلة اولا وبالذات لعدم
المعلول عدم العلة لا عدم العلة التامة كما قال بعض الافاضل فان عدم
العلة التامة انما يلزم من عدم الواحد الذي هو عدم علة ما من احاد العلل
الناقصة فقول المحشى هو الحق لا ما قال [illegible] بقوله تلك العدمات اى عدماة
الاعداد امور انتزاعية ينتزعها اى تلك العدمات العقل بالرفع على انه
فاعل ينتزع من الاعداد المعدومة اى معدومة حين الانتزاع لا مطلقا
لان بعد الانتزاع لا مطلقا لان بعد الانتزاع يصير كل من تلك العدماة
والاعداد موجودات ذهنية لحصولها في الذهن وتتمة قوله فيما بعد فلا يكون

قوله فعدماة الاعداد

آه ولما يرد ها هنا من انه لما كانت تلك العدمات امورا انتزاعية
ينتزعها العقل فكيف يصح الاستلزام بين عدم الاقل وعدم الاكثر لان
الاستلزام عدم الاقل وعدم الاكثر انما يتصور اذا كان بين انتزاعهما
ايضا استلزام لعدم تحقق ذلك العدمين لولا العبد انتزاعهما مع انا
كثيرا ما نتصور عدم الاقل كعدم الخمسة مثلا مع الذهول عن عدم الاكثر
كعدم العشرة مثلا مع الذهول فاجاب بقوله ومعنى استلزام عدم
الاقل لعدم الاكثر استلزام صحة انتزاع العدم من الاقل لصحة انتزاع العدم
من الاقل لصحة انتزاع العدم من الاكثر يعني ان تلك الاعدام لما كانت
امورا انتزاعية ينتزعها العقل فالاستلزام بين عدم الاقل وعدم الاكثر
باعتبار منشا الانتزاع وامكان انتزاعه بمعنى انه متى تحقق منشا
انتزاع عدم الاقل وامكان انتزاعه تحقق منشا انتزاع عدم الاكثر
وامكان انتزاعه لا ان انتزاع عدم الاقل ملزوم لانتزاع عدم
الاكثر فلا يكون تلك العدمات اي عدمات الاعداد متفرع على
قوله امورا انتزاعية موجودة غير متناهية بالفعل حتى تبين بطلانها
باجراء برهان التطبيق لاستحالة انتزاع الامور الغير المتناهية
دفعة واحدة فانقلت في دفع قول القايل المقصود من اثبات

اللاتناهي

اللاتناهي اجراء برهان التطبيق في تلك العدمات وكونها اي كون
العدمات امورا انتزاعية لا يمنع ذلك اي اجراء برهان التطبيق بل يمكن
اجراء ما في هذه العدمات ايضا كما حرره القوم بانه لو كانت سلسلة
عدمات الاعداد موجودة مترتبة غير متناهية لفرضنا لتلك
السلسلة مبدا معينا اعني كلمة ا وذلك المبدا المعين
المرتبة الاولى وبعد ذلك المبدا فرضنا ب وهو المرتبة
الثانية وبعده ج وهو المرتبة الثالثة وهكذا الى غير النهاية
ثم فرضنا في ذلك السلسلة سلسلة اخرى مبدا كلمة ب ثم
نطبق تلك السلسلتين من ذلك المبدا اي نطبق مبدا
السلسلة الاولى اعني كلمة ا مع مبدا السلسلة الثاني اعني كلمة ب
وثاني السلسلة الثانية اعني كلمة ج وهكذا الى غير النهاية فان كان
بازاء كل مرتبة معينة من الاولى مرتبة في السلسلة الاولى مرتبة معينة
من الثانية لزم مساوات الناقص مع الزائد وهو باطل والا فيكون
في السلسلة الاولى مرتبة لا يكون بازائها مرتبة في السلسلة الثانية
وذلك اي عدم المرتبة في الثانية بازاء المرتبة في الاولى لا يتصور
الا في جانب عدم التناهي لا في جانب المبدا في السلسلتين

فلابد ان يكون لا في الاوساط لان الاوساط منتظم في السلسلتين
فلابد ان يكون السلسلة الثانية متناهية ومنقطعة فيكون السلسلة
الاولى ايضا متناهية ومنقطعة لكون الاولى زائدة على الثانية
بقدر متناهية اعني بواحد والزائد بقدر المتناهي الاولى بالتناهي فبطل
عدم تناهي تلك العدمات بمعنى لا تقف عند حد ايضا ثم
لما اراد المحشي ان يورد له نظيرا فقال لان الاجزاء المقدارية
اي الاجزاء التي يحصل بها تقدير الجسم كالنصف والثلث والربع
والخمس والسدس وهكذا التي تحصل بتلك الاجزاء حقيقة الكلية
كالهيولى والصورة جسمية كانت او نوعية فان تلك الاجزاء المقدارية
في الجسم المتناهي عند الحكماء غير متناهية بالقوة وعند النظام
المعتزلي غير متناهية بالفعل وعند امام محمد الشهرستاني متناهية
بالقوة وعند المتكلمين متناهية بالفعل في الجسم المتصل موصوف
الغير المتناهي المقدار صفة للجسم المتصل ولا يجوز ان يكون صفة للاجزاء
لان برهان التطبيق لا يجري في تلك الاجزاء الغير المتناهية
للجسم المتناهي المقدار لان تلك الاجزاء بالفعل امر متصل واحد
متناه وشرط جريانه التعدد والوجود والترتيب كما قيل ای

يمكن

يمكن ان يجري في تلك الاجزاء برهان التطبيق يعني كما انه يجري
في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار وذلك بعد تعين
المبدئين في السلسلتين المفروضتين كذلك يجري في الاجزاء
المقدارية بعد فرضها متعددة موجودة مرتبة مع انها اجزاء
وهمية غير موجودة في الخارج اي بالفعل لامتناع تركب الجسم المتناهي
المقدار من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل لانه على تقدير تركبه
منهما يلزم ان يكون ذلك الجسم متناهي المقدار وغير متناهي
المقدار وانه باطل فظهر ان كون الامور الانتزاعية لا يمنع اجراء
برهان التطبيق فيها قال المحشي في حاشيته الحاشية المتعلقة على
قوله غير موجودة في الخارج الى بوجود مغاير عن وجود الكل تفصيله
ان الاجزاء التحليلية اما معدومة صرفة واما موجود متعددة
واما موجودة بوجود واحد وهو وجود الجسم والاول باطل لان تلك
الاجزاء ربما تقع موضوعات القضايا الخارجية لما اذا سخن بعض
المتصل وبرد بعضه في الخارج فيقال البعض حار وذلك البعض
بارد وثبوت الشيء للشيء في ظرف يستلزم ثبوت المثبت له
في ذلك الظرف وكذا الثاني لان الجسم تقبل انقسامات غير متناهية

فلو كانت تلك الاجزاء فيه متعددة لزم تركبه من الاجزاء الغير المتناهية
بالفعل فثبت انها موجودة واحدة بوجود الكل بمعنى ان الكل له وجود خارجي
فهو بحيث لو انتزاع منه الاجزاء بضرب من التحليل يصح وجود الكل على
هذه الحيثية وجود وهمي للاجزاء فليس في الخارج الا امتداد واحد اي حقيقة
واحدة ممتدة بامتداد واحد من غير ان يكون فيه تكثر وتعدد وثم العقل بمعونة
الوهم ينتزع منه اجزاء او يفرض فيه شيئا دون شيء افبطل ما توهم
انها حقيقة متعددة موجودة بوجود واحد كيف والوجود هو نفس الموجودية
المنتزعة وليس لها فرد سوى الحصة المعينة بالتوصيف او بالاضافة
فلو كانت الاجزاء الموجودة المضاف اليها الوجود حقائق مختلفة
تصار وجود ما ليفيد وجودات مختلفة فلا معنى للاتحاد بينها في الوجود
قال بهمنيار في التحصيل لما هو الخمسة لا يصح ان يكون بينهما وحدة
بالاتصال حقيقة اي كونهما مشتركة الحدود فان الموضوع
للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع وكذا ما قيل ان ذات الجزء
التحليلي مقدم على الكل في الوجود الخارجي بمعنى ان العقل اذا قاس
الكل والجزء الى الوجود يحكم بتقدم ذات الجزء عليه ووصف الجزئية متاخرة
عنه لما حققت ان الكل والجزء في الخارج امر واحد مع ان تاخر وصف

الجزئية

الجزئية متحقق في كل جزء سواء كان تحليليا او غير تحليلي فتخصيص التحليلي
ليس على ما ينبغي فاحسن اعمال الترويه وكن على سلامة القريحة
انتهى كلامه قلت الاجزاء المقدارية للجسم مما يجري فيها برهان
لان منشاء انتزاعها اي انتزاع الاجزاء المقدارية موجودة في
الخارج الذي هو الجسم واما تلك الاعدامات اي عدمات الاعداد فمنشاء
انتزاعها الذي هو الاعداد ليس كذلك اي ليس موجودا في الخارج
فقياس احدهما على الآخر ليس كذلك اي ليس موجها لبداهة واعترض
عليه بعض الافاضل ان الاعداد موجودة في نفس الامر كما تقرر سابقا
وهي منشاء الانتزاعها وان لم يكن منشاء الانتزاع الجريان برهان التطبيق
لو كان ذلك منشاءه حين الوجود فتفكر ثم لا يخفى عليك ان الشروع في
دفع الاعتراض الآتي ان هذا البيان الذي ذكره المص في ابطال كون
العلم زوالا يجري في اعدام المعدودات ايضا وتخصيص اعدام
الاعداد كما فعله المص لا فصا فيها بالاكثرية والاقلية بالذات واما المعدودات
فبواسطتها اذ كما ان الاكثر بالذات الذي هو العدد مستلزم للاقل بالذات
الذي هو العدد كذلك الاكثر بالعرض الذي هو المعدود مستلزم لعدم
للاقل بالعرض الذي هو المعدود وكما ان عدم الاقل بالذات مستلزم

لعدم الاكثر بالذات كك وعدم الاقل بالعرض مستلزم لعدم الاكثر
بالعرض وانما وصف العدد بالاكثرية والاقلية بالذات والمعدود
بالعرض لما تقرر ان الزيادة والنقصان من عوارض الكم بالذات
فهما يعرضان بالذات للعدد وللمعدودات بواسطة فلا يرد ان الامر
الزايل لا ينحصر في العدد فيجوز ان يكون الادراك زوال امر آخر
غير العدد كالمعدود مثلا وانما لا يراد لجريان هذا البيان في المعد
قوله فتبين بهذا الخ
ودات ايضا فلو ترك لفظ الاعداد من البيان لما يضر في اثبات
المدعى اعني ابطال كون الادراك زوالا وايضا تبين كون العلم
تحصيلا لا ازالة بان العلم متصف بالمطابقة للمعلوم واللامطابقة
والازالة لا تتصف بهما فتامل قال المحشي في حاشية الحاشية
في توجيه التامل ان العلم على تقدير كونه بزوال امر ليس نفس
الازالة والزوال بل هو نفس الزايل كما انه اذا كان بحصول صورة
ليس نفس التحصيل والحصول بل هو نفس الحاصل فكما ان الحاصل
من حيث انه حاصل يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة
مع قطع النظر عن كونه حاصلا فكذا الزايل من حيث انه زايل متصف
بالمطابقة واللامطابقة مع قطع النظر عن كونه زايلا انتهى ويمكن
اينقض

اينقض في دفعه ان العلم يتصف بالمطابقة مع معلومه حال كونه معلوما
والمطابقة صفة ثبوتية تقتضي ثبوت المطابق بالكسر والمطابق بالفتح في
حال اتصافهما بها والامر الزايل قبل زواله ليس له معلوما على تقدير كون
العلم بزوال امر وبعده لا يبقى ثابت بل معدوما محضا فلا يصح اتصافه
بالمطابقة مع المعلوم على هذا التقدير فتدبر يبقى ههنا بحث
وهو انه ان اراد بقوله ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة
ان طباع العلم يقتضي المطابقة واللامطابقة فمم كيف والعلم الحضوري
لا يتصف بالمطابقة لانها فرع الاثنينية ولا اثنينية في الحضوري والا فغير
نافع فليجز ان يكون العلم بمعنى الزوال ايضا كك اقول مراد المحشي بالعلم
المتصف بالمطابقة واللامطابقة العلم الحصولي لا مطلقا بقرينة ان الكلام
فيه كما مر فلا يرد النقض بالحضوري فتامل ولان كون العلم تحصيلا
الخ والاستدلال عليه دفع لما قيل من ان المص ادعى ان كون العلم
تحصيل لا ازالة من الامور الوجدانية مع انه اقيم عليه الاستدلال
فيكون نظريا لا وجدانيا ووجه الدفع ان الاستدلال عليه لا ينافي
كونه من الوجدانيات اذ النظري هو الذي ما يتوقف على النظر لا ما يحصل
بالنظر والموقوف على النظر غير المحصول بالنظر سواء كان

التوقف بمعنى الترتب او بمعنى لولاه لا تمتنع لان ما يحصل بشيء
لا يلزم ان يكون مترتبا عليه او ممتنعا بدونه اما الثاني فظاهر لا سترة
فيه اما الاول فلان معنى ترتب امر على شيء حصوله عقيبه على وجه
يكون بينهما ارتباط عقلي يوجب ذلك ومعنى حصوله بشيء حصوله
عقيبه مطلقا سواء كان بينهما ارتباط عقلي يوجب ذلك او لا فما
يحصل بالنظر اعم مما يتوقف سواء كان التوقف بمعنى الترتب
او بمعنى لولاه لا تمتنع فانه شامل لبعض البديهيات الحاصلة عقيب
النظر كالعلم بما يحدث به من الالم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك
فتفكر والا اى وان لم يكن الامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين
غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر بل عينه لكان العلم باحدهما
عين العلم بالآخر كما سبق ولما اعترض ههنا بمنع الملازمة المذكورة
في الشرطية بجواز ان يكون للحاصل الواحد حصولان والعلم بهذا حصول
والعلم بهذا هو الحاصل بحصول والعلم بذلك هو ذلك الحاصل
بحصول آخر هذا على تقدير ان يكون العلم نفس الحاصل فعلى كلا التقديرين
لا يلزم اتحاد العلمين عند اتحاد الحاصل اشار المحشي الى دفعه
بقوله وذلك لان الحاصل الواحد ليس له الا حصول واحد كما يشهد

به بديهة

به بديهة العقل فان الحصول معنى مصدري ووحدة المعنى المصدري
وتعدده ليس الا بوحدة المضاف اليه اعني الحاصل واحد فان المضاف
لبعض ذلك ويرد ما ههنا ما يرد في بحث الازالة قال المحشي في حاشية لحاشية
هذا البيان اى قوله وذلك لان الحاصل الواحد آه على تقدير ان يكون
العلم عين الحاصل ليس بضروري اذ يمكن ان يتوهم على هذا التقدير ان
العلم بهذا هو الحاصل بحصول والعلم بذلك هو ذلك الحاصل بحصول
آخر انتهى كلامه وتحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه مذكور فيما سبق ولا
حاجة الى اعادته فطالعه ثمه ووجه آخر اشارة الى ان الدليل السابق
الذي اقيم على بطلان عينية الزايل جار ههنا على بطلان عينية الحاصل
ايضا وتقريره ان العلمين لا يجتمعان عندنا كما تقرر ان النفس
الواحد في آن واحد تتوجه الى شيئين فلو كان الحاصل عند العلم
بهذا اى بالانسان مثلا عين الحاصل عند العلم بذلك اى بالفرس
مثلا فحين العلم بالفرس اما ان لا يحصل شيء او يحصل الحاصل
الاول فعلى الاول يلزم الاستواء بين حال العلم وما قبله وعلى الثاني
فاما ان يكون موجودا او معدوما وعلى الثاني يلزم اعادة المعدوم
وعلى الاول يلزم تحصيل الحاصل غير مثل تحصيل الاول وكل ذلك باطل

فتعين ان يكون الامرين الحاصلين عند العلمين متغايران فثبت

المط وقوله لما اشتهران النفس في ان واحد لا يتوجه الى

شيئين فتعليل لمقدمة مطوية وهي قولهم ان العلمين لا يجتمعان

معا ونافتدبر فان قلت منع على تفريع قوله فيلزم ان يكون

لكل معلوم آه على بطلان كون العلم زوالا وحاصله انه

لا يلزم من بطلان كون العلم زوالا ان يكون العلم امرا مطابقا

لمعلومه لجواز ان يكون العلم نسبة واضافة بين العالم ومعلومه

كما هو مذهب الجمهور المتكلمين وتلك النسبة مما لا يجري فيه

المطابقة واللامطابقة يجوز ان يكون ذلك الامر العقلي الذي هو العلم

مما لا يجري فيه المطابقة واللامطابقة كالاضافة بيان الكلمة ما بين

العالم والمعلوم على ما هو مذهب جمهور المتكلمين قلت العلم متصف

بالمطابقة واللامطابقة كما تشهد به الضرورة فلزم لكل معلوم امر

مطابق له في العقل هذا حاصل الجواب ان هذا التفريع الذي هو

في عبارة المصنف باعتبار ملاحظة مقدمة مطوية وهي ان العلم متصف

بالمطابقة على التحقيق فيلزم ان يكون لكل معلوم امر في العقل يطابقه آه

وما قال بعض الافاضل معترضا بانه ان اراد بالمطابقة الوفاء بالكشف

قوله فيلزم ان يكون آه

فلا

فلا ينفع فيما هو بصدده وان اراد بالمطابقة في المهية فممنوع هو لا

ولا يجدي نفعا بشهادة الوجدان بل لا بد من اقامة البرهان فمدفوع

بان الجواب مبني على مذهب التحقيق فمنع هو لا العظام مكابرة

محضة فتامل لكن لقائل ان يقول فح اي حين كون التفريع بملاحظة

مقدمة مطوية لا حاجة الى ما ذكره المص من المقدمات الكثيرة بل يكفي

ايضا في ابطال كون العلم زوالا العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة

كما هو التحقيق وغير الصورة الحاصلة اعني كون العلم زوالا لا يتصف

بهما فثبت ان العلم امر حاصل في العقل ولا يكون زوالا تدبر اشارة

الى انه يمكن ان يقال في دفعه العلم على تقدير ان يكون زوال امر يتصف

بهما كما مر بيانه في حاشية الحاشية فلما كان المتصف بهما

منحصر في الامر الحاصل والامر الزائل ذكر المص تلك المقدمات

الكثيرة في نفي كون العلم امرا زائلا كذا ذكره المص في حاشية

الحاشية وانت تعلم بما فيه فتفكر وقد يقال في جواب قوله فان قلت

العلم ليس نسبة بين العالم والمعلوم كما حكمتم بجوازه وبناءه على

مذهب جمهور المتكلمين لان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن

ندرك ما ليس بموجود في الخارج كالعنقاء مثلا فلا بد له انه

للمدرك من وجود اذ ليس له وجود في الخارج فهو في الذهن هذا جواب
شاطريق الالزام على جمهور اي للمدرك المتكلمين القائلين بكون
العلم اضافة ونسبة بين العالم والمعلوم المنكرين للوجود الذهني
وحاصله ان النسبة لا تتحقق الا اذا تحقق المنتسبين وفي صورة ادراكنا
لما لا تحقق له في الخارج ثبت الوجود الذهني واذا ثبت فلا حاجة
الى الزام كون العلم نسبة بين العالم والمعلوم بل يكون العلم
من هو نفس الموجود الذهني من حيث هو موجود ذهني واعترض
عليه اي على هذا الجواب بانه لما لم يمكن لذلك المدرك الذي
ليس بموجود في الخارج وجود في الخارج لا يلزم ان يكون له وجود
في الذهن حتى يثبت الوجود الذهني لم لا يجوز ان يتحقق ذلك اي
المدرك في بعض المدارك العالية اي العقول العشرة فلا يثبت
الوجود الذهني بهذا الوجه كما زعمتم وانت خبير بان الاشياء المدركة
لنا الخارجية صفة الاشياء عن ارادة ما هنا لو عدمت في الخارج
اي لو فرض عدم تلك الاشياء المعلومة لنا في الاذهان العالية
من حيث انها معلومة اي ملحوظة بنحو المعلومية لا من حيث انها
علل فاندفع الاعتراض الذي ذكره المحشي في حاشيته الحاشية لان

مبنى

مبنى اعتراضه على لحاظ تلك الاشياء بنحو العلية واذا لاحظناها بنحو
المعلومية لا يرد الاعتراض فتامل لا يتغير علمنا بها فلو كان العلم
موقوف على وجود تلك الاشياء في الاذهان العالية يلزم تغيره
كما يحكم به البديهة وليس كذلك فذلك النحو من التحقق الذي
في الاذهان العالية يلزم تغيره كما يحكم به البديهة وليس كذلك
فذلك النحو من التحقق الذي في الاذهان العالية ليس كافيا
في العلم بتلك الاشياء بل لا بد لها من نحو آخر من الوجود وهو ليس
الا الوجود الذهني قال المحشي ره في حاشيته الحاشية لقائل ان يقول
المدارك العالية مع ما فيها من الصور العلمية علل لتحقق الاشياء
الخارجية والذهنية ومنها العلم وعلى تقدير انتفائها يلزم انتفاء
المعلول ذهنا وخارجا فكيف يصح الحكم بعدم تغير علمنا فما يدريك
لعل هذا ابديهة الوهم لا بداهة العقل كما يظهر بالتامل الصادق كما
زعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح عليه السلام مقدم على ثلثة
متصلة بموسى ع م ولو لم يكن فلك ولا حركته ثم انه منسوب الى
بديهة الوهم لما دل البرهان على خلافه انتهى اقول قد عرفت جواب
هذا الاشكال فيما سبق فلا تغفل وذلك اي دلالة البرهان على

خلافه ثابت لان البرهان الدال على ان الزمان مقدار حركة الفلك
كما تقرر في الحكمة يدل على ان التقدم الزماني لا يتحقق بدون تحقق
الفلك وحركته فكيف يتصور تقدم الطوفان على البعثة بدون
الفلك وحركته ولعل وجه المناقشة التي اشار المحشي اليها بقوله
فتامل فان للمناقشة فيه مجال هذا اقول وبهذا التحقيق الذي يثبت به
الوجود الذهني يثبت ما ذهب اليه المحققون من ان المعلوم بالذات
في العلم الحصولي هو الصورة العلمية من حيث هي لا من حيث انها
موجودة في الذهن فانها بهذا الاعتبار علم حصولي لا معلوم قال المحشي
في حاشية الحاشية بيانه ان العلم صفة ذات اضافة فلا بد من ان
يتحقق المعلوم عند تحققه ونحن نعلم بالضرورة ان علمنا بالاشياء
الغائبة لا يزول حين زوال تلك الاشياء في الخارج فالمعلوم بالذات
هو الصورة الموجودة في الذهن لا ما هو موجود في الخارج لكن
ينبغي ان يعلم ان ههنا معلوم بالذات وهو الصورة من حيث
هي لا من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية والا لا يحتاج الى
اثبات الوجود الذهني بل لا يتصور انكاره وبهذا يظهر ان ما سبق
الى بعض الاذهان من ان العلم الحضوري علم بالذات

لكون

لكون معلومه اي الصورة الذهنية معلومة بالذات والعلم الحصولي
علم بالعرض لكون معلومه بالذات والعلم اي الشئ الخارجي
معلوم بالعرض ليس بشئ نشا من اهمال هذه الدقة واشتباه احد
العلمين المتغايرين بالعلم الآخر لان ههنا علمين الاول علم متعلق
بالماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض الخارجية
والذهنية بالذات وبالمهية من حيث انها معروضة للعوارض الخارجية
بالعرض وهذا العلم علم حصولي لانه ليس الا لحصول صورة الشئ
في العقل والثاني علم متعلق بالعلم الاول الذي هو العلم القائم
بنا مبدء الانكشاف فينا وذلك العلم علم حضوري لان علم النفس
بذاتها وصفاتها علم حضوري كما تقرر في موضعه فلهم انتهى فتامل
فان للمناقشة فيه مجال لعل وجه المناقشة ما سبق تحريره المراد
بحصول الصورة في عبارة المص الصورة الحاصلة اذ المطابقة كما
صرح به المص اولا وآخرا انما هي متحققة فيها اي في الصورة دون
الحصول وهذا اي هذه الارادة يدل على ان مورد القسمة في
التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة كما حققنا في
صدر الكتاب من ان مورد القسمة ينبغي ان يكون له مدخل

فى الاكتساباة وهو ليس الا العلم بمعنى الصورة دون الحصول فتذكر
وانما لم يعمم المص العلم بحيث يشمل التصورات ايض بانيقسم ويجب ان يكون
هذا العلم اعم من ان يكون تصورا او تصديقا مطابقا لما فى نفس
الامر لان قول المص مطابقا لما فى نفس الامر يشمل التصورات
ايض فكيف يصح القول انما لم يعمم العلم لانا نقول ان نفس الامر عبارة
عن مصداق الحمل ومطابقة والتصورات لا يجرى فيها المطابقة واللامطابقة
فى نفس الامر بهذا المعنى لما حققه المحشى فيما بعد وانت تعلم ان
التفريع شمول جميع التصورات او التصديقات على ما سبق فى عبارة
المص آبية عن هذا القول لان شمول العلم لها لان المتبادر من الصورة
فى قوله حصول صورة الشئ الصادرة المطابقة لذى الصورة والتصورات
كلها مطابقة لمعلوماتها وكذا التصديقات الجازمة المطابقة فلم يحتج
الى بيان عموم العلم للتصورات بخلاف شمول العلم للتصديقات
الغير المطابقة والغير الجازمة فاحتاج الى بيان شمول العلم لها لما
يرد ان شمول العلم للتصديقات المطابقة الجازمة ايض ح فلم اورد ما
المص فاجاب بقوله وشموله للتصديقات المطابقة والجازمة وان كان
ظ لكن اورده بواسطة مقابليهما وهو غير المطابق وغير الجازم

التصور

التصور بالتفسير الاول وهو قوله حصول صورة الشئ فى العقل الذى
تفسير تعلق التصور كان فى صرافة العموم اى فى عموم الصرف وملحوظة
الاطلاق اى فى مفارقة الاطلاق ومرتبته حتى يتعلق بكل شئ ولو
بوجه ما فلا يرد كنه الواجب تع وفرض اشتراك الجزئى على انه قد تقرر
عندهم ان ما من عام الا وقد خص منه البعض فانه لعمومه يتعلق بكل
شئ حتى انه يجوز ان يتصور التصور كتصورنا لتصور الانسان مثلا وان
يتصور التصديق كتصورنا التصديق بان العالم حادث بل يجوز ان يتصور
عدم التصور ويصدق على نفسه ونقيضه كاللاتصور بالحمل العرضى
لان كل واحد من الصورة الحاصلة ونقيضها من المفهومات العقلية دون
الموجودات الخارجية وكل مفهوم عقلى يصدق عليه انه صورة حاصلة
فى العقل وهو الظ والتصور بالتفسيرين الاخرين اعنى حصول صورة الشئ
مع اعتبار عدم الحكم وحصول صورة الشئ مع عدم اعتبار الحكم وان
كان يتعلق بكل شئ على ما ذهب اليه المحققون ولهذا قيل لا حجر
فى التصورات اى لا منع فيها لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل
العرضى على جميع التقادير لان من جملة التقادير ان يؤخذ نفسه
بشرط الحكم مثلا ان يقول التصور لفظ مفهوم او شئ فلا يصدق

عليه التصور بالتفسيرين الآخرين لاخذهما مع عن الحكم قال المحشي
في حاشيته الحاشية عدم الصدق على تقدير ان يكون تفسير العلم
التصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضها مع الحكم واعتباره
انتهى اي العلم الذي هو مورد القسمة يعني ان التصور بالتفسير
الاول مرادف للعلم الذي هو مورد القسمة وكاسب ومكتسب
وليس بمرادف للعلم الحقيقي الذي هو الحالة الادراكية كما تقرر
عند المحشي للمباينة بينهما هو غير محتمل للوجهين الاخرين اي التفسير
الثاني باعتبار اشتماله على قيد فقط غير محتمل لوجهين الاخرين الغير
المذكورين وهما حصول صورة الشي مع عدم اعتبار الحكم وعدمه
لان هذا ايضا احتمال وحصول صورة الشئ مع عدم اعتبار عدم
الحكم لان هذا ايضا احتمال لعدم ملايمتهما اي ملايمة هذين الاحتمالين
للساذجية اي للتقييد بقيد فقط ومقابلة الحكم لان معنى الساذجية
هو الخلو من الحكم وقد اعتبر في هذين الاحتمالين الخلو عن عدم
الحكم فيكون بينهما منافات ولا على هذين الاحتمالين يصدق
على التصور مع الحكم والساذج يقابله فلا يصلحان لان يكونان
معنيان للتصور فقط ولا يخفى عليك انه اي المصنف بين النسبة

بين

بين الوجهين والتفسيرين اعني حصول صورة الشئ مع اعتبار عدم
الحكم وحصول صورة الشئ مع عدم اعتبار الحكم بحسب المفهوم وهو عمومية الوجه
الاول لان الثاني مرتبة لا بشرط شئ والاول مرتبة بشرط لا شئ ولا شك
ان مرتبة الاولى اعم من المرتبة الثانية ويظهر منه اي من هذا البيان
النسبة بين الوجهين بحسب المصداق ايضا وهي المساوات بينهما لانتفاء
الوجهين المذكورين في العلم التصديقي لانه هو العلم المتكيف بالكيفية
الاذعانية ولا يمكن فيه عدم اعتبار الاذعان والاعتبار عدم الاذعان
وتحققهما في غير العلم التصديقي وبما حررنا اندفع ما قيل ان هذا نظور غير ظاهر
بل يظهر بالتامل الصادق فتدبر اعلم ان الحكم يطلق على اربعة معان
الاول جزء القضية التي هي من قبيل المعلوم اي وقوع النسبة او لا وقوعها
والحكم بهذا المعنى من قبيل المعلوم والثاني المحكوم به والثالث القضية
من حيث اشتمالها على ربط احد المعنيين اي المحكوم به بالاخر اي
المحكوم عليه واشار بالحيثية الى ان اطلاق الحكم على القضية من قبيل
اطلاق اسم الجزء على الكل فان الرابط وقوع النسبة او لا وقوعها
والرابع التصديق على مذهب البعض وهو الحكم او على هذا اطلاق يكون
الحكم من قبيل العلم الحكم انما هو بالتفسير الاول اعني التباور شهاب الراي

آخر على الحقيقة كما هو الظ وبالتفسير الآخرين اعني نفس النسبة وتعقل
النفس ان النسبة آه على المجازم لا يخفى اعتراض على المص ره ان الا
ذعان والقبول ليس من تفسيراته كما يدل عليه ما قال في شرح المطالع
حيث قال الحكم وايقاع النسبة والاسناد كلها عبارات والفاظ والتحقيق
ان ليس للنفس تاثير وفعل بل اذعان وقبول للنسبة وقيل في دفعه
المراد بالانتساب اذعان النسبة لا نفس الانتزاع كما هو الظ فلا يرد
ما اورده المحشي ايراد هذا التفسير اعني نفس النسبة للحكم في هذا المقام
اي في مقام بيان اجزاء التصديق غير مناسب لان الكلام في الحكم
بمعنى التصديق الذي هو العلم لا الحكم بمعنى جزء القضية الذي هو المعلوم
والحكم بمعنى النسبة جزء القضية وسيظهر الجواب عن هذا عن قريب لا يخفى
ما فيه اشارة الى اعتراض وهو ان النسبة ليست من الانفعال الذي
هو العلم بل من الاضافة فلا يصح وجه المص ره في اختيارية النسبة على
الانتساب فافهم اشارة الى جوابه وهو ان المراد بالنسبة النسبة من
حيث انها موجودة في الذهن ولا شك انها تصير علما وانفعالا وبهذه
العناية لا يتجه ما اورده المحشي ره في حاشية السابقة بقوله ايراد هذا التفسير
في هذا المقام غير مناسب لان الحكم بمعنى النسبة من حيث انها موجودة

في

في الذهن ليس جزء من القضية بل لا جزء العلم فتفكر المذهب المنصور في
العلم انه من المقولة الكيف كما تقرر في موضعه والدليل عليه هو ان العلم
متصف بالمطابقة واللامطابقة ولا يصلح للاتصاف بهما الا الصورة العلمية
وايضا البديهة شاهدة بان الانكشاف تابع للتصور كتبعية الضوء للشمس
فهي منشا الانكشاف لا غيرها كما يظهر بالفكر الصائب وفيه
اشارة الى رد قول المص ره ولعله اراد اعتداد من قبيل المص ان العلم
حاصل بالانفعال لا انه من مقولة الانفعال حقيقة كما يظهر من عبارته
اعلم ان العلم حاصل بالانفعال لا انه من مقولة الانفعال حقيقة كما
يظهر من عبارته اعلم ان ما هنا اي في مقام العلم اشكالا مشهورا اورده
الشيخ في الالهيات الشفا واجاب عنه الشيخ حيث قال الشيخ لقائل
ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها
وهي اي العلم صور جواهر واعراض فان كان صور الاعراض اعراضا
فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته لا يكون
في موضوع اي في محل مقوم لما حل فيه البتة وماهية الجوهر محفوظة
سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي
تحرير هذا الاشكال موقوف على تمهيد ثلثة اصول الاول ان العلم

من مقولة الكيف على الاصح والثانى ان المهية مع ذاتياتها
محفوظة فى جميع انحاء الوجود ان ذهنا فذهنا وان خارجا
فخارجا ان جوهرا فجوهرا وان عرضا فعرضا يعنى فى اى
ظرف كان ان عرضا فعرضا فى ظرف آخر وايضا ان جوهرا فجوهر فى
ظرف آخر ايضا والثالث ان الجوهر والعرض مقولتان متنافيتان
اذا تمهدت هذه الاصول فنقول ان العلم الذى هو منشاء الانكشاف
هى الصورة الحاصلة من الشئ فلا بد ان يكون كيفا بحكم المقدمة
الاولى وتلك الصورة ان كانت ماخوذة من العرض فعرض وان كانت
ماخوذة من الجواهر فجوهر بحكم المقدمة الثانية فيكون تلك الصورة
الماخوذة من الجوهر جوهرا وعرضا فلا يكونان مقولتين متنافيتين
وهف بحكم المقدمة الثالثة فنقول جواب عن الاشكال بمنع المنافاة
بين الجوهر والعرض المطلق الذى هو مقسم للمقولات التسع بناء على
ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انها الموجود فى الاعيان اى فى الخارج
كانت لا فى موضوع لان الموجود لا فى الموضوع اعم من ان يكون فى
العقل او فى الخارج هذه الصفة اى كونها موجودة فى الاعيان لا فى موضوع
موجودة لمهية الجوهر المعقولة ايضا فانها اى المهية الجوهرية مهية

شانها ان تكون موجودة فى الاعيان كانت لا فى موضوع اى ان
هذه المهية هى معقولة اى ماخوذة عن امر موجود فى الاعيان لا فى مو
ضوع واما وجوده فى العقل بهذه الصفة فليس ذلك ماخوذا فى حده من
حيث هو جوهر اى ليس حد الجوهر انه فى العقل لا فى موضوع بل حده
انه سواء كان فى العقل او لم يكن فان وجوده فى الاعيان ليس فى موضوع
انتهى يعنى لا يشترط فى حد الجوهر انه لا فى موضوع فى اى ظرف كان سواء
كان فى العقل او فى الخارج بل يشترط فى حده انه لو كان موجودا فى
الخارج فلا بد من ان لا يكون فى موضوع فلو كان فى العقل فى موضوع
لا يلزم المحال فلا منافات فى كون المهية الجوهرية فى العقل فى موضوع
ويكون عرضا فى ذلك الظرف ايضا وقد يقال يقول مبنى الاشكال على
ان التقابل بين الجوهر والعرض يقتضى المباينة بالذات بينهما مد
والمباينات لا تتحد ان اصلا فكيف يصدق العرض على الصورة الجو
هرية فى العقل لان الصدق بمعنى الحمل يوجب الاتحاد ولو بالعرض
قلت الممنوع هى الاتحاد بالذات واما الاتحاد العرضى فلا ينكر احد منه
فان الامور المتباينة اى المتخالفة بحسب الحقيقة قد يعرض بعضها
لبعض الا ترى ان مفهوم الكلى عارض لحقيقة جزئية مع انهما مختلفان
بالذات ورد عليه بان مبنى الاشكال على ان تقسيم الموجود الى

الجوهر والعرض تقسيم حقيقي والاقسام في التقسيم الحقيقي متباينة
لا تصدق واحد منها على الآخر ولو بوجه واجيب عنه بمنع
ذلك فان التباين بين الاقسام في التقسيم الحقيقي قد يكون
باعتبار الجهات ايضا فتدبر ولا يخفى عليك اعتراض على جواب
الشيخ باثباته المنافات بين الجوهر والعرض ان القول بعرضية
الصورة الجوهرية مناف لحصر العرض في المقولات التسع يعني ان
المنافات بين الجوهر والعرض واقسام العرض تتحقق بين الكل وذلك
المنافات يوجب المنافات بين الجوهر وقسميها والا لبطل الحصر
فكيف يصدق العرض على الصورة الجوهرية مع امتناع صدق احد من
المقولات التسع عليها لان المقولات اى العشرة تسعة من العرض
والعاشرة مقولة الجوهر اجناس عالية متباينة بالذات فلو كانت
الصورة الجوهرية عرضا فاما ان يصدق عليها احد اقسام العرض اولا
فعلى الاول يلزم ان يكون للشئ الواحد جنسان عاليان في مرتبة
وعلى الثاني يلزم بطلان الحصر في المقولات التسع وكلاهما محالان
اللهم الا ان يكون مرادهم حصر الاعراض الموجودة في الخارج جواب
عن ذلك الاعتراض بان المنحصر في المقولات التسعة هو العرض
الموجود في الخارج لا مطلق العرض وما يصدق على الصورة الجوهرية

هو

هو مطلق العرض لا الفرد الخاص وفي كلمة اللهم اشارة الى ضعف هذا الجواب
لان الاضافة احدى المقولات التسع مع انها غير موجودة في الخارج
الا ان يقال المراد بالخارج النفس الامري والاضافة موجودة في
نفس الامر باعتبار منشاء وفيه ما فيه ومما اورد على الحصر من
النقض بالوحدة وهو كون الشئ بحيث لا ينقسم والنقطة وهو
ما ينتهي اليه الخط فمدفوع لان الوحدة ليست من الموجودات
الخارجية والكلام فيها والنقطة من مقولة الكيف كما صرح
به الفارابي في التعليقات حيث قال النقطة كيفية في الخط وهو مثل التربيع
في السطح لانها حالة للخط المتناهي ثم ههنا اي في مقام العلم اشكال
آخر وهو ان العلم من الكيفيات النفسانية كساير الكيفيات النفسانية
على ما هو المقرر بينهم فيلزم ان يكون الشئ الواحد جوهرا وكيفا مع
انهما اي الجوهر والكيف مقولتان متباينتان وصدقهما على
شئ واحد ممتنع مبنى هذا الاشكال ومنها ان حصول الاشياء
بانفسها في الذهن على ما هو المحقق والثانية ان المعلوم
يتحدان بالذات والرابعة ان العلم من مقولة الكيف
على الاصح والخامسة ان المقولات اجناس عالية متباينة بالذات

لاتصدق على شئ واحد اذ انقرر بذا فنقول اذا تصورنا ماهية الجوهر
مثلا فيكون جوهرا فى الحصول الذهنى بحكم المقدمة الاولى
وهى نفس المعلوم بحكم المقدمة الثانية ومتحدة بالذات
مع المعلوم بحكم المقدمة الثالثة فيكون داخلا تحت الكيف
بحكم المقدمة الرابعة فيكون امر واحدا داخلا تحت الجوهر
والكيف فيلزم صدق المقولتين المتباينتين على شئ واحد
وهو محال بحكم المقدمة الخامسة وقد اجاب عن الاشكالين
بعض المتاخرين وهو على قوشجى اورده فى شرح الجديد بالفرق بين
القيام والحصول بان ما هو جوهر معلوم حاصل فى الذهن وموجود
فيه وما هو عرض وكيف علم وقايم بالذهن موجود فى الخارج فلا يلزم
صدق المقولتين المتباينتين على شئ واحد واعترض على هذا
الجواب بان هذا الجواب مبنى على انكار والمقدمة الثالثة والا
شكالين على اثباتها عند القوم فهذا الجواب كيف يصلح جوابا لها
واجيب عنه بان للعلم معنيين عند القوم الاول بمعنى الصورة
الحاصلة وهو العلم المجازى والثانى بمعنى الشئ القايم بالذهن
وهو المعنى الحقيقى للعلم فقوله ان ما هو جوهر مراده ان المعلوم

بالعلم

بالعلم الحقيقى انكان علما مجازيا بالمعنى الاول ففى مرتبة الحصول ليفه
جهتين جهة الشئ من حيث هو اى مع قطع النظر عن الحصول فى
۱ الذهن وجهة انه حاصل فيه فالمرتبة الاولى معلوم للعلم المجازى
والمرتبة الثانية علم مجازى ونظيره الجسم الحاصل فى المكان فانه
من حيث هو جسم مطلق ومن حيث انه فى المكان جسم مقيد فتوجيه
جواب القوشجى ان مراد القوم باتحاد العلم والمعلوم اتحادهما فى بعض
جواب الفاضل القوشجى منه وحاصله اى حاصل جواب ذلك الفاضل كما
يظهر بالتامل الصادق ان القايم بالذهن شبح المعلوم ومثاله والحاصل
فيه عين المعلوم ونفسه فهو اى حاصل جواب ذلك الفاضل جميع ما بين
المذهبين احدهما ان الاشيا حاصلة باشباحها وامثالها فى
الاذهان فعلى المذهب الاول الصور العقلية للجواهر جواهر لانها لو
وجدت فى الخارج لكانت لا فى موضوع وعلى المذهب الثانى
ليست بجوهر لانها لو وجدت فى الخارج لكانت فى موضوع فجواب
الفاضل القوشجى من هذين الاعتراضين ليس الا جمع بين المذهبين
واعترض على المحشى بعض الافاضل بان هذا الاعتراض بعينه وارد على
جوابك عن الاعتراضين بالحالة الادراكية بان يقال الحالة الادراكية

مغايرة للصورة الحاصلة كما صرح به فالصورة الحاصلة عين المعلوم
ونفسه وهو مذهب القايلين بحصول الاشياء باشباحها واهل هذا الا يجمع
بين المذهبين وانت تعلم انه كيف يجمع اطلاق الشبح والمثال على
الحالة الادراكية للاشياء حتى يلزم على المحشي الجمع بين المذهبين لان
الحالة الادراكية حالة تحصيل للشخص بعد حصول الاشياء للشخص سواء كان
بانفسها او باظلالها كما يظهر لمن يرجع الى وجدانه افتكر قال المحشي في حاشية
الحاشية لا شك ان القايم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورة
مطابقة للمعلوم فاما ان يكون مغايرة له او متحدة له والثاني باطل والا يعود
الاشكال ويرجع الى السفسطة الثبوتية في الحاصل في الذهن فتعين ان القايم
بالذهن شبح المعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفس حقيقته واما نسبته
احدهما بالقايم والاخر بالحاصل فليس بمفيد كما لا يخفى انتهى وانت تعلم
اعتراض اخر من المحشي على جواب بعض المتاخرين انه اى القول
بالفرق قول العليل وساقط عن درجة التحقيق بل النظر الدقيق يقتضى
بامتناع ذلك اى امتناع القول بالحاصل والقايم بانه لا نعنى بالعلم
الا ما هو منشاء الانكشاف ولا شك ان الصورة الحاصلة كافية في الا
نكشاف كما يشهد به الحدس الصايب فمنشاء الانكشاف هو الصورة

الحاصلة

الحاصلة ولو فرض ان يكون القايم بالذهن ايضا منشاء الانكشاف يلزم
حصول الحاصل وانت خبير بان الصورة الحاصلة في مرتبة الحصول في مرتبة
الحصول التي يعبر عنها بالصورة من حيث هي كافية في الانكشاف بل هي
في هذه المرتبة معلومة بالذات كما هو التحقيق عند المحشي وكفايتها في الانكشاف
انما هي في مرتبة القايم لا في مرتبة الحصول فلا يصح شهادة الحدس الصايب
ان هذا الاعتراض وارد على المحشي ايضا بانه انا لا نعنى بالعلم الا ما هو منشاء
الانكشاف فمنشاء الانكشاف هو الصورة الحاصلة كما يشهد به الفكر الصايب
فلو فرض ان يكون الحالة الادراكية ايضا منشاء الانكشاف يلزم حصول
واجب عنهما بانا لا نم ان المحشي قايل تحقيقا بان الصورة الحاصلة منشاء
الانكشاف بل على مذهبه منشاء الانكشاف ليس الا الحالة الادراكية
وعلى تقدير التسليم فنقول ان قول المحشي بالحالة الادراكية ليس لاجل
ان هذه الصورة ليست كافية في الانكشاف بل لاجل ان العلم على
التحقيق من مقولة الكيف والصورة الحاصلة ليست من مقولة بل هي تابعة
لمعلومها ان جوهرا فجوهر وان عرضا فعرض على ما هو التحقيق من حصول
الاشياء بانفسها فلهذا ذهب المحشي الى ان العلم هي الحالة الادراكية
التي هي كيف حقيقة فتامل على انه يلزم ان يكون تلك الصورة علما

وعرضا وهو كيفا كما تفطنت فحاد الاشكال اى كلو احد من الاشكالين لان
تلك الصورة اذا كانت صورة الجوهر يصدق عليها انها جوهر بناء على
مذهب التحقيق ويصدق ايضا عليها انها عرض وعلم وكيف لكونها منشاء
الانكشاف فيصدق المقولتان المتباينتان على شئ واحد وهو محال
واعترض على المحشى بانه يجوز ان يكون مراد بعض المتاخرين بالقايم
بالذهن هى الحالة الادراكية هو التحقيق عندك وان لم يسمى فالتفاوت
انما هو فى التسمية لا فى المسمى فايراد الشبهة على المجيب يراد عليك
فما هو جوابك فهو جوابه وانت تعلم ان ارادة الحالة الادراكية من الصورة
الحاصلة ارادة احد المتباينين من الآخر كما يشهد به الفكر الصائب وانا
اقول والجواب الحق عندى عن الاشكالين كما قال السيد السند فى حاشية
شرح المطالع ان المحال صدق المقولتين المتباينتين على شئ واحد صدقا
ذاتيا لانه يلزم ح ان يكون لشئ واحد جنسان عاليان وهو باطل بديهة
وما هنا ليس كذلك لان صدق الكيف على الصورة القائمة صدق عرضى
لان مصداق الكيف على الصورة القائمة صدق عرضى لان مصداق
الكيف فيها ليس نفس الماهية بل هى مع العوارض الذهنية المشخصة لان صورة
الانسان مثلا القايم بالذهن لا يصدق عليها كيف الا من حيث انها

مكشفة

مكشفة بالعوارض الذهنية قائمة بالذهن سواء كانت تلك العوارض داخلة
فى التشخص الذهنى او خارجة عنه فلا يلزم المحال فتدبر حق التدبر واجاب
عنها بعضهم وهو مير صدر الدين الشيرازى اورده فى حاشية شرح التجريد
بان الجوهر بعد ما وجد فى الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية
متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها فلا يلزم الصدق المذكور ولا يخفى عليك
اعترض من جانب المحشى على الجواب ان هذا المذهب خارج عن مسلك
العقل ضرورة ان الماهية وذاتياتها لا تختلف باختلاف الظروف وانحاء الوجود
كما هو المقرر فيما بينهم والعقل يعد قلب الماهية من الممتنعات يعنى ان المجيب
جعل ماهية الجوهر تارة جوهرا وتارة عرضا والعقل يعد ذلك من الممتنعات
وانت تعلم ان ما عده العقل من الممتنعات هو ان يكون ماهية شئ توجد
فى الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا حتى يكون فى الاعيان يحتاج الى موضوع
وما فيها لا يحتاج الى موضوع فلم يمنع من ان يكون مقولات الماهية بغير
عرضا هكذا قال الشيخ فى الشفاء والذى ما حكم العقل بامتناعه هو ان يجعل الواجب
جوهرا وعرضا وعكس ذلك لا القلب مطلقا كما صرح به فى كتب الحكمة
فتامل على ان هذا القايل اى المجيب اما ان يقول بانتفاء الجوهر بعد
ضرورية الجوهر عرضا فى الذهن او ببقاء فما اى بقاء الجوهرية فعلى

الاول يرجع قوله هذا اى قول المجيب بان الجوهر بعد ما وجد فى الذهن
يصير عرضا وكيفا الى القول بحصول الشبح والمثال لانه لو كان حاصلا بنفسها
لكان جوهرا كما فى الخارج جوهرا فلما كان فى الذهن عرضا علم ان الحاصل
فى الذهن شبحه ومثاله لا نفسه وعلى الثانى يعود الاشكال وهو صدق المتنافيان
المتباينان على شئ واحد وهما كونها جوهرا وعرضا فى الذهن وما قال
ذلك المجيب ان مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة الماهية فهو ليضا باطل اى كما
ان كونه فى الخارج جوهرا [illegible] الذهن عرضا باطل لان مرتبة الماهية مرتبة
المعروض ومرتبة الوجود مرتبة العارض ولا شك ان مرتبة المعروض متقدمة
على مرتبة العارض وانا اقول فى الدفع عنه بان مراد المجيب بقوله بناء على
ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها الماهية العرفية التى كانت
جوهرا فى الخارج وبعد حصولها ووجودها فى الذهن يصير عرضا لا الماهية المطلقة
التى هى معروضة للعوارض ولا شك ان تلك الماهية الجوهرية اذا وجدت
فى الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على مذهب المجيب فكونها عرضا بعد كونها
موجودة فى الذهن وتابعة لوجودها فى الذهن فلا مجال لهذا الاعتراض
بعد الاطلاع على المراد للفضلاء فى هذا المقام توجيهات كثيرة تركناها مع
ما يرد عليها مخافة الاطناب قال المحشى فى حاشية الحاشية معترضا على تقدم

مرتبة